12

ENCICLOPEDIA IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA

Cuestiones morales

Edición de
Osvaldo Guariglia

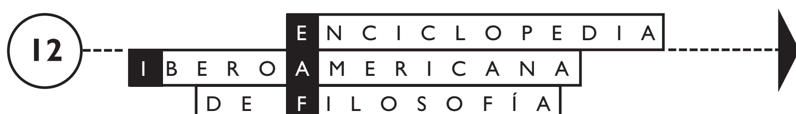
Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Cuestiones morales

Cuestiones morales

Edición de
Osvaldo Guariglia

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas



Catálogo general de publicaciones oficiales
http://publicacionesoficiales.boe.es/



EDITORIAL TROTTA

Primera edición: 1996
Primera reimpresión: 2007

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Departamento de Publicaciones
Vitruvio, 8. 28006 Madrid
Teléfono: 91 561 62 51
Fax: 91 561 48 51
E-mail: publ@orgc.csic.es

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-87699-48-1 (Obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-395-6 (vol. 12)
NIPO: 653-07-033-4

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es un proyecto de investigación y edición, puesto en marcha por el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid), el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Autónoma de México y del Centro de Investigaciones Filosóficas (Buenos Aires), y realizado por filósofos que tienen al español por instrumento lingüístico.

Existe una pujante y emprendedora comunidad filosófica hispanoparlante que carece, sin embargo, de una obra común que orqueste su plural riqueza y contribuya a su desarrollo. No se pretende aquí una enciclopedia de filosofía española sino articular la contribución de la comunidad hispanoparlante a la filosofía, sea mediante el desarrollo cualificado de temas filosóficos universales, sea desentrañando la modalidad de la recepción a esos temas filosóficos en nuestro ámbito lingüístico.

La voluntad del equipo responsable de integrar a todas las comunidades filosóficas de nuestra área lingüística, buscando no sólo la interdisciplinariedad sino también la internacionalidad en el tratamiento de los temas, nos ha llevado a un modelo específico de obra colectiva. No se trata de un diccionario de conceptos filosóficos ni de una enciclopedia ordenada alfabéticamente sino de una enciclopedia de temas monográficos selectos. La monografía temática permite un estudio diversificado, como diverso es el mundo de los filósofos que escriben en español.

La Enciclopedia IberoAmericana de Filosofía es el resultado editorial de un Proyecto de Investigación financiado por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología y por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación y Ciencia. Cuenta también con la ayuda de la Consejería de Educación y Cultura de la Comunidad de Madrid.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN: VIDA MORAL, ÉTICA Y ÉTICA APLICADA

Osvaldo Guariglia

I. «VIDA MORAL», «MORALIDAD» Y «ÉTICA»

La delimitación de los sentidos con que usamos el vocabulario para referirnos a los fenómenos morales en las lenguas románicas nos provee de una guía que nos permite, si bien de un modo provisorio, identificar las características y relaciones más o menos permanentes de esos mismos fenómenos. Por ello, se hace imprescindible partir de un examen de los usos ordinarios del lenguaje cotidiano, ya que éstos nos proporcionan de modo inmediato algo así como un depósito en donde se han ido sedimentando los diversos sentidos que han tenido o tienen vigencia histórica. En primer lugar, el uso del sustantivo «moral» nos remite a la existencia de una cierta regularidad en las conductas habituales de los miembros de una misma institución, una familia o una asociación más amplia como clubes deportivos, colegios, villas, ciudades, etc. Se suele hablar, en efecto, de la moral de una familia o institución, entendiéndose por ello un código más o menos privativo de conducta que es seguido por todos sus miembros. Cuando el director de un colegio secundario, el entrenador de un equipo de fútbol o el jefe de un cuerpo militarizado, por caso, se refieren a la *moral* del conjunto que dirigen, el término engloba no solamente códigos reglados de comportamiento, válidos internamente, sino también un conjunto de sentimientos recíprocos de solidaridad, lealtad, etc., que liga entre sí a sus miembros y torna confiables y previsibles sus acciones de acuerdo a determinadas expectativas, normalmente satisfechas. Este matiz del significado del término «moral» conserva su conexión etimológica con la palabra latina *mos/mores*, «costumbre/es», la que podía ser usada de un modo neutro —es decir, sin valoración positiva—, para describir el comportamiento de un individuo, o de un colectivo mayor. Generalizando, entonces, podemos señalar un primer significado de «moral», *(i)* que designa un comportamien-

to, individual o colectivo, asignándole la propiedad de *estar orientado* en relación a un *valor*. Al hablar, pues, de la existencia de una determinada *moral positiva* en el interior de un grupo social, estamos indicando que ese grupo comparte una determinada orientación evaluativa con respecto a sus acciones, en razón de la cual éstas son comprendidas, reconocidas y apreciadas por los miembros integrantes del mismo, los que, dicho de otro modo, comparten un *standard* evaluativo común[1].

Por cierto, tomada simplemente como una forma de orientación valorativa de la acción social, grupal o individual, coexiste en una misma época y hasta en una misma sociedad una pluralidad de *morales positivas*, articuladas a través de tradiciones culturales, religiosas, sociales, económicas, etc., que contendrán en cada caso un código de comportamiento limitado al grupo, clase o estamento social, religioso, económico o de algún otro tipo, definido por su adhesión particular a ese tipo de comportamiento valorativamente calificado. El propio uso del lenguaje indica que prescribir un comportamiento acorde a *la moral y las buenas costumbres*, como reza la endíadis que se utiliza habitualmente, apela a un segundo sentido *(ii)* un poco más estricto del término, ya que se inviste a una cierta conducta con la *autoridad* de una tradición (*mores institutaque maiorum*), de modo tal que conjuntamente se ejerce una presión o coerción pública en pro del acatamiento generalizado de ella. Obsérvese que hasta aquí no hemos pasado del nivel cuasi fáctico de la costumbre o las costumbres, sin que hasta el momento la cuestión de la *licitud o ilicitud* de lo prescripto por éstas haya sido abordada. Sin embargo, tal pregunta se nos plantea frecuentemente, al demandar si una cierta acción que está dentro de nuestras posibilidades, es *moral*. En efecto, con ello no estamos simplemente interrogándonos sobre la mera adecuación a una costumbre transmitida y amparada por la autoridad de la tradición, sino que pretendemos encontrar *razones* más generales que nos permitan sostener a *conciencia* la *moralidad* de esa acción. Así podemos distinguir un tercer significado *(iii)* aún más preciso que el anterior, según el cual «moral» se aplica a las acciones cuya *moralidad* puede apoyarse en razones más generales que la mera vigencia fáctica de una costumbre.

En vista de esta profunda diversidad de sentidos que lo moral tiene para nosotros, propongo distinguir tres esferas de significación, alineadas de acuerdo a la extensión y a la vaguedad de sus sentidos. Adscribo el significado *(i)* al extenso e indefinible campo de la *vida moral*, que abarca todos aquellos aspectos que han influido decisivamente en la conformación de los ideales intramundanos de conducta humana en el curso histórico del desarrollo, choque y entrecruzamiento de las distintas corrientes religiosas, filosóficas, políticas y culturales de la *modernidad*. Por cierto, la sola mención de este extenso espacio de redes

1. Este análisis del tipo de acción social orientada por valores fue desarrollado por los sociólogos funcionalistas de la escuela de Parsons medio siglo atrás (cf. Parsons y Shils, 1951, 162 ss.).

simbólicas super y contrapuestas hace comprensible de inmediato que resulta imposible encontrar algun orden interno en sus diversos significados. En efecto, éstos abarcan tanto los disciplinamientos de nuestras pulsiones naturales impuestas por las diversas ascesis religiosas para el dominio de nuestro cuerpo —piénsese, por ejemplo, en lo que se suele denominar «moral sexual»— como los más complejos modelos o paradigmas de *la buena vida*, insertos en las distintas tradiciones culturales, que son, en última instancia, imprescindibles para el desarrollo e integración de la *personalidad*.

El sentido *(ii)* del término remite de un modo más acotado a un rasgo distintivo del fenómeno moral en todas sus manifestaciones: el carácter *imperativo* de sus recomendaciones, sea por el peso de la autoridad de una tradición o sea por el libre ejercicio de las convicciones subjetivas. Este significado *normativo* aparece estrechamente conectado, desde el pensamiento romano en adelante, con la *regulación de las relaciones interpersonales*, sea directamente o por intermedio de las instituciones *jurídicas y políticas* de la sociedad[2]. Desde el comienzo de la modernidad, la pregunta moral por antonomasia, «¿qué *debo* hacer?», restringe el ámbito de sus respuestas posibles a las *interacciones* entre seres humanos a tal punto que la existencia o no de una posible interacción con alguien distinto del agente se convierte en condición necesaria para admitir que una determinada acción pueda tener o no relevancia moral. Con esta limitación del aspecto moral a las interacciones humanas estamos gradualmente ingresando al campo de significado más estricto *(iii)*, que conecta estrechamente lo moral a la *moralidad* de una acción, entendiendo por ello su carácter de *obligatoria o prohibida*. Esta expresa restricción de la *moralidad* al *deber*, es decir, al conjunto de acciones que tienen un carácter de obligación como fenómeno moral central, y el desentendimiento de las cuestiones atingentes al *fin último* de la vida —la felicidad o la perfección—, queda firmemente establecida luego del giro copernicano llevado a cabo por I. Kant a fines del siglo XVIII[3]. Independientemente de sus paralelos etimológicos, los términos «ética» y «moral» fueron especializándose en dos direcciones distintas: mientras que «moral» aludía a los fenómenos mismos, «ética» era progresivamente reservada para denominar aquella parte de la *filosofía*, también llamada *práctica*, destinada al estudio teórico de las acciones morales. Como disciplina independiente, separada del estudio de la naturaleza o de la especulación cosmo-teológica, fue fundada por Aristóteles, cuya obra más famosa, *Ética Nicomáquea* abarcó un conjunto de temas que excedían en mucho el restringido campo de la moralidad[4]. En efecto, la ética aristotélica responde a la problemática inau-

2. Cf. Cicerón, 1987, 51-56.
3. Cf. Guariglia, 1992b, 53-54.
4. Cf. Irwin, 1977, 249 ss. Para los temas de la filosofía práctica aristotélica, cf. Bien, 1973, 64 ss.; Guariglia, 1992a, 1, 21 ss. y 2, 172 ss.; y Lledó, 1994, 45 ss.

gurada por Sócrates y Platón, cuya cuestión central era la siguiente: «¿De qué manera es necesario que un hombre viva su vida?»[5]. Como es evidente, lo que aquí está en juego no son sólo principios generales sino más bien una escala de *bienes* entre los cuales escoger como fin último o supremo de la propia vida. Cuestiones, pues, referentes a la *eudemonía* o *buena vida*, formaban parte integrante de la ética tanto como la teoría de las virtudes o, en la tradición estoica, la de los deberes.

Siguiendo de cerca estas precisiones semánticas, el presente volumen, a diferencia del volumen 2, *Concepciones de la ética*, no se ocupa de aquellas teorías generales que pretenden discutir o fundamentar los principios de la *moralidad*, en el sentido de lo universalmente válido, sino de aquellos problemas que surgen de la *vida moral* y que comprenden tanto cuestiones relacionadas con las concepciones de la *buena vida*, con las tradiciones culturales o con el papel de las emociones en la moral, como aquellos otros problemas que han ido surgiendo en el transcurso de las últimas décadas bajo el impacto de las transformaciones de la sociedad tecnificada y que se suelen englobar bajo el rubro de la *ética aplicada*. En este uso, el término «ética» conserva el significado pleno que hemos indicado más arriba, puesto que constituye una reflexión filosófica destinada a esclarecer al menos los términos en que, en cada caso, se plantea el debate en cuestión. De ahí que hayamos elegido para este volumen un título, *Cuestiones morales*, que expresa sin ambages que se trata de cuestiones abiertas, sometidas hoy en día a intensa discusión.

II. LOS TEMAS DEL PRESENTE VOLUMEN

En la primera sección he agrupado aquellos temas que, por su dimensión, constituyen el marco conceptual dentro del que discurre la discusión actual. En efecto, como resalta C. Thiebaut, la confrontación entre concepciones éticas universalistas, de raigambre racionalista y kantiana, y concepciones neoaristotélicas, volcadas hacia el sujeto moral, su pertenencia cultural y su estructura motivacional, constituye un entrecruzamiento de perspectivas, cuyos puntos de disidencia y de contacto hacen posible, como en algunos cuadros de la época cubista clásica, fusionar en un mismo espacio visual dos dimensiones heterógeneas pero complementarias. En el mismo tono, la contribución de G. Vilar muestra de qué manera, casi paradójica, las nociones antinómicas de «autonomía» y de «buena vida» se solicitan una a la otra y tienden, a veces a contrapelo de las propias tendencias filosóficas que las sostie-

5. Platón, 1958, I 352d 5-6. La diferencia entre el rango de respuestas de esta pregunta y la de la moderna moralidad ha sido expuesta por Irwin, 1977, 249-251. Williams, 1985, cap. 1, ha intentado luego, sobre la base de esta diferencia, cuestionar la corrección del planteo moderno de la moralidad. Sin embargo, el ámbito más restrictivo de la moralidad frente al más extenso de la ética no conduce necesariamente a una oposición entre ambas (cf. Annas, 1992, 329-331).

nen, a una síntesis de ambas. F. Salmerón, por último, aborda el debate que de uno u otro modo está implícito en la contraposición entre conceptos de raigambre universalista, como el de «igualdad», y aquellos otros de raigambre particularista, como el de «identidad cultural».

La segunda sección comprende dos contribuciones, de M. Herrera y de O. Hansberg, que abordan sendos temas actualmente muy debatidos: el papel de la razón y de las emociones en la configuración del juego moral, tanto desde el punto de vista de la constitución de las reglas que lo componen —racionalidad— como de la correspondiente reacción subjetiva de los actores que comparten estructuras motivacionales análogas —emociones—.

En la tercera sección se reúnen las contribuciones que giran en torno a tres cuestiones sin duda centrales de la vida social: la relación entre sociedad y poder público, la consideración del status moral de la mujer en la sociedad contemporánea, y la relación entre ética y religión. Tanto la contribución de P. Dieterlen como la de C. Amorós plantean, en última instancia, una cuestión que está en el meollo de la sociedad contemporánea: las relaciones asimétricas entre los ciudadanos y el poder público, por una parte, y entre los ciudadanos de distinto sexo entre sí, por la otra.

La cuarta sección, por último, que comprende casi la misma cantidad de artículos que las tres anteriores, está dedicada a una temática cuya importancia en el mundo actual merece una exposición más detallada.

III. EL CONCEPTO DE «ÉTICA APLICADA»

No ha sido sin controversias que la denominación de «ética aplicada» se ha ido imponiendo en la jerga filosófica actual. En primer lugar, el atributo «aplicada» parece ser redundante con respecto a la noción ya expresada por el sustantivo, pues, como desde el comienzo mismo afirmaba Aristóteles, no reflexionamos sobre las cuestiones éticas por mera curiosidad teórica, sino para poder actuar en consecuencia. En segundo lugar, el término «aplicada» parece establecer un paralelismo directo entre las teorías éticas y las teorías científicas: de la misma manera que éstas consisten en grandes construcciones hipotéticas que requieren ser convalidadas empíricamente y, posteriormente, *aplicadas* a todas las instancias isomorfas sin excepción, así también las teorías éticas se presentarían como grandes especulaciones teóricas, lógicamente estructuradas, a partir de las cuales se deducirían sus aplicaciones a los casos particulares[6]. Por último, la diversidad del material empírico del que trata es tan grande que difícilmente pueda considerársela una disciplina única: de hecho, el tratamiento de cuestiones tan distantes como los

6. Cf. Hare, 1988, 78 ss.; en contra de este modo de considerar la ética aplicada, cf. Hoffmaster, 1991, 213-234.

problemas que emergen de la práctica biomédica, por un lado, de la transformación del medio ambiente o de la regulación de las prácticas empresariales, por el otro, exige tanto una competencia experta imposible de reunir cuanto un dominio de métodos sumamente diversos, muy difícil de alcanzar.

En términos generales, se han conformado tres posiciones alternativas en relación con la viabilidad de una «ética aplicada». En efecto, es posible sostener tres puntos de vista distintos sobre la cuestión de la existencia de una disciplina unitaria que cubra ese ancho campo: 1) que es imposible que una misma disciplina teórica pueda extenderse sobre una diversidad tan grande de problemas como los que ofrece cotidianamente la realidad concreta[7]; 2) que se debe distinguir entre el nivel teórico, que es general y consta de unos pocos principios y de reglas de inferencia a partir de ellos, por un lado, y la especificidad de los casos a los que estos principios se aplican, por el otro, especificidad que requiere una tarea adicional de descripción y tipificación para lo cual es necesario contar con la ayuda del experto en cada campo del conocimiento[8]; y 3) que se debe renunciar a construir a priori una teoría ética universal que englobe la multiplicidad de las situaciones empíricas, y, en cambio, se debe ir desarrollando, mediante el estudio de cada caso y valiéndose de un tipo de razonamiento práctico que amplíe a través de la analogía su campo de aplicación, una casuística que servirá luego como jurisprudencia para la resolución de nuevos casos[9]. Por cierto, existe una cierta relación entre cada una de estas posiciones y una determinada concepción filosófica de la moral en general: el punto de vista correspondiente a 1) proviene de una actitud anticognitivista, para la cual el fenómeno moral se da básicamente en el plano de las emociones; el punto de vista caracterizado por 2) se apoya en una concepción cognitivista, racionalista y universalista en ética; por último, el expuesto como 3) está a medio camino entre los dos primeros, ya que pretende renovar una ética como la aristotélica, que, atribuyendo un papel decisivo al razonamiento moral, rechaza, sin embargo, su carácter deductivo a partir de principios más universales. Como podrá apreciar el lector de la sección cuarta, los autores reunidos en ella exponen con diversos matices alguna de estas posiciones básicas.

IV. LOS TEMAS DE LA ÉTICA APLICADA

Tan importante como las diferencias metodológicas en el tratamiento de las cuestiones es el contenido de estas últimas, cuya variedad y difi-

7. Por ejemplo, Baier, 1988, 25-49.

8. Ésta es, en términos generales, la posición de Hare, 1988, 71-83; y 1992, 25-29, y la de Gert, 1992, 5-24.

9. Tal es la concepción desarrollada por Jonsen y Toulmin, 1988, 304-332. Para una discusión de las distintas perspectivas, cf. Bertomeu, 1992, 353-364.

cultad es enorme. En el presente volumen hemos hecho una selección de aquellos temas que, a juicio del coordinador, son los más representativos de las diferentes áreas temáticas. Tal selección, por cierto, está lejos de ser exhaustiva.

A. Domènech expone detalladamente una discusión en una rama de la economía que en época reciente se ha tornado el escenario de un debate entre posiciones teóricas abiertamente comprometidas con concepciones éticas opuestas. En su exhaustivo análisis, Domènech nos muestra de qué manera las propuestas normativas del utilitarismo, de J. Rawls, R. Dworkin o del neoaristotelismo de A. Sen inciden directamente en la formulación del marco teórico para una economía del bienestar.

M. J. Bertomeu expone a continuación otra área que a partir de la década de los setenta se ha convertido en el centro de una controversia tan agitada como compleja: los problemas éticos relacionados con la crisis ecológica. En el tratamiento de estos problemas, que ponen a prueba la capacidad e imaginación de los filósofos para extender a nuevos enigmas los métodos elaborados para aquellos propiamente humanos, se vuelven a enfrentar corrientes y posiciones que involucran temas ya vistos anteriormente desde otros ángulos: utilitarismo *versus* deontologismo; derechos *versus* ideales de la *buena vida*, etc.

M. Valdés y M.D. Farrell abordan a continuación dos problemas canónicos de la ética aplicada: «aborto» y «eutanasia». Ambas exposiciones, debidas, respectivamente, a una filósofa y a un filósofo que se habían expresado previamente en sendos trabajos sobre los problemas que ahora tratan, constituyen dos ejemplos de cómo es posible aunar en cuestiones morales tan arduas una visión al mismo tiempo imparcial y comprometida.

Los dos últimos trabajos, escritos por dos especialistas españoles, están dedicados a la rama más expandida de la ética aplicada: la *ética médica o bioética*. D. Gracia, médico y filósofo de amplia labor en el campo, hace un preciso relevamiento de la historia y de los problemas más importantes que han concentrado la atención, conjunta o separada, de médicos y filósofos. A. Cortina nos presenta, a su vez, desde la perspectiva de la filosofía, la contribución que ésta puede hacer en la delimitación y en la definición de los objetivos y de los procedimientos para los *comités de ética*.

V. CONCLUSIÓN

Como señalé al final del punto I, el título elegido para este volumen, *Cuestiones morales*, se propone dejar establecido desde el comienzo que se trata de problemas sumamente controvertidos, abiertos a distintos enfoques y pasibles de interpretaciones contrapuestas. Dada la extensión y la diversidad de temas que se abarcan, puede surgir el inte-

rrogante de si efectivamente continuamos estando aún en presencia de una misma disciplina. Como indiqué en los parágrafos anteriores, no es probable que este interrogante sea respondido de manera unívoca por los filósofos y filósofas de corrientes distintas, de los que el presente volumen reúne un distinguido grupo, representativo del mundo filosófico-práctico iberoamericano. Las inclinaciones de quien ha coordinado este volumen se recuestan hacia el lado de quienes postulan la unidad de la disciplina, basada no tanto sobre el parentesco de los temas sino más bien en la apelación a un mismo procedimiento, racional y argumentativo, sin presuponer, empero, ningún fin utópico prematuramente inscripto en las reglas del juego. Pero soy consciente de que no todos los participantes del volumen comparten estas querencias, de modo que no respondo por ellos sino solamente por mí.

BIBLIOGRAFÍA

Annas, J. (1992), «Ethics and Morality», en L. C. Becker y Ch. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, 2 vols., Garland, New York-London.

Aristóteles (1894), *Ethica Nicomachea*, I. Bywater (ed.), Clarendon, Oxford.

Aristóteles (1981), *Ética a Nicómaco*, I. Bywater (ed.), M. Araujo y J. Marías (trads.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Baier, A. (1988), «Theory and Reflective Practices», en D. Rosenthal y F. Shehadi (eds.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City, 25-49.

Bertomeu, M. J. (1992), «Ética aplicada y problemas de aplicación en ética»: *Revista Latinoamericana de Filosofía 18*, 353-364.

Bien, G. (1973), *Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristóteles*, Alber, Freiburg-München.

Cicerón, M. T. (1987), *De officiis*, K. Büchner (ed. y trad.), Artemis, München-Zürich.

Gert, B. (1988), *Morality: a New Justification of the Moral Rules*, Oxford University Press, New York-Oxford.

Gert, B. (1992), «Morality, Moral Theory, and Applied and Professional Ethics»: *Professional Ethics 1*, 5-24.

Guariglia, O. (1992a), *Ética y Política según Aristóteles*, 2 vols., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Guariglia, O. (1992b), «Kantismo», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón (comps.), *Concepciones de la ética*, *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Trotta, Madrid, 53-72.

Guariglia, O. (1993a), *Ideología, verdad y legitimación*, 2ª ed. corr. y aum., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Guariglia, O. (1993b), «El concepto normativo de "persona" y los criterios de justicia distributiva en una sociedad democrática»: *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho 13*, 109-122.

Guariglia, O. (1994), «Universalismo y particularismo en la ética contemporánea», *Revista de Filosofía (Universidad Complutense) 3ª época* 7, 177-198.

Guariglia, O. (1995), *Universalismus und Neuaristotelismus in der zeitgenössischen Ethik,* Georg Olms, Hildesheim, Zürich.
Guariglia, O. (1996), *Moralidad: Ética universalista y sujeto moral*, Fondo de Cultura Económica, 1996. Buenos Aires.
Günther, K. (1988), *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungs-diskurse in Moral und Recht*, Suhrkamp, Francfort.
Hare, R. M. (1981), *Moral Thinking (Its Level, Method, and Point)*, Clarendon, Oxford.
Hare, R. M. (1988), «Why Do Applied Ethics?», en D. Rosenthal y F. Shehadi (comps.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City, 71-83.
Hare, R. M. (1989), *Essays in Ethical Theory*, Clarendon, Oxford.
Hare, R. M. (1992), «Morality, Moral Theory, and Applied and Professional Ethics»: *Professional Ethics 1*, 25-30.
Hare, R. M. (1993), *Essays on Bioethics*, Clarendon, Oxford.
Hoffmaster, B. (1991), «The Theory and Practice of Applied Ethics»: *Dialogue 30*, 213-234.
Irwin, T. (1977), *Plato's Moral Theory*, Clarendon, Oxford.
Jonsen, A. y Toulmin, S. (1988), *The Abuse of Casuistry. A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley.
Lledó, E. (1994), *Memoria de la ética: una reflexión sobre los orígenes de la theoría moral en Aristóteles*, Taurus, Madrid.
Macklin, R. (1988), «Theoretical and Applied Ethics: A Reply to the Skeptics», en D. Rosenthal y F. Shehadi (comps.), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City, 50-70.
Parsons, T. y Shils, E. A., (comps.) (1951), *Toward a General Theory of Action*, Harper & Row, New York.
Platón (1958), *Res Publica*, J. Burnet (ed.), Clarendon, Oxford.
Rosenthal, D. y Shehadi, F. (comps.) (1988), *Applied Ethics and Ethical Theory*, University of Utah Press, Salt Lake City.
Williams, B. (1981), *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge.
Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

I
PROBLEMAS DE LA VIDA MORAL

SUJETO MORAL Y VIRTUD EN LA ÉTICA DISCURSIVA

Carlos Thiebaut

¿POR QUÉ SON LAS VIRTUDES UN PROBLEMA PARA LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA?

La idea de virtud es central a la hora de establecer un programa normativo en la ética y, por ello, ha ocupado un lugar central en las propuestas filosóficas sobre qué modo de vida es deseable para los hombres en una sociedad determinada. Por una parte, esa idea recoge la carga de los planteamientos y estrategias teóricas de las diversas teorías éticas y, por otra, parece apuntar a las formas concretas como los hombres debiéramos comportarnos. Así, por ejemplo, el tratamiento clásico de las virtudes de las *Éticas* o la *Retórica* aristotélicas vincula, con tal objetivo, todo el conjunto de supuestos filosóficos que el programa de Aristóteles conllevaba con la propuesta específica de determinados tipos de comportamientos que se comprendían como moralmente deseables y que se configuran en imágenes y en modelos de conducta. Esa centralidad de la perspectiva normativa, codificada posteriormente en distintas imágenes y en códigos, ha mantenido una cierta continuidad en la historia, al menos por lo que a determinados lemas se refiere. En efecto, la prudencia, la magnanimidad, la justicia o el coraje, son ideales morales que han ido más allá del momento clásico y, desde el Renacimiento, entraron en la Edad Moderna con un fuerte peso en los planteamientos moralistas. Pero esa continuidad aparente encubre mayores rupturas. En primer lugar, porque la imagen de un comportamiento moralmente deseable o loable está fuertemente determinada por el contexto histórico y cultural, y la continuidad de los lemas a los que nos hemos referido encubre importantes cambios de la semántica moral, tal como ha podido poner de relieve la historia de los conceptos. Pero, en segundo lugar, y por lo que a la historia de la filosofía moral respecta, la ética moderna —por antonomasia, ahora, la kantiana— ha comprendido su tarea, sus

problemas y su programa en clara diferencia con las propuestas moralistas antes mencionadas. No siempre ha sido así el caso, como otros ejemplos ilustrados pueden mostrar con claridad, pero no cabe duda de que el proyecto filosófico de reflexión sobre la estructura de la razón práctica kantiana, proyecto que se ha prolongado en la filosofía contemporánea en diversidad de pujantes direcciones, se concebía, ante todo, como una reflexión alejada de aquella discusión normativa sobre el bien que caracterizó a la filosofía clásica. La historia de la filosofía moral muestra, de esa manera, un hiato crucial entre la centralidad de la idea de virtud y de bien y la articulación racional de lo que se ha denominado «el punto de vista moral». La modernidad filosófica se ha definido, así, en términos de lo que se ha llamado un cambio de paradigma desde una «ética de bienes» (como sería la ética clásica) a una «ética de deberes» (como lo sería la moderna), y lo ha hecho al bascular sus acentos desde la idea de virtud y felicidad a la de deber y punto de vista moral[1]. Con un cambio tan crucial —por el que Aristóteles y Kant se convertirían, respectivamente, en emblemas de esos dos continentes de la filosofía práctica en los que la historia de la ética parece dividida— el proyecto moderno en ética parecía distanciarse de las reflexiones morales que pronto aparecieron más vinculadas a otras prácticas culturales, como la literatura y el arte en general o, posteriormente, como las ciencias de las costumbres, que están en la base de muchos planteamientos de las ciencias sociales contemporáneas.

Pero tal segregación entre el proyecto de fundamentación y articulación de la razón práctica y las reflexiones normativas concretas no conllevó, no obstante, que la ética perdiera el objetivo de proponer normas o principios; más bien, y en coherencia con las líneas programáticas del criticismo, tales normas y principios se contemplaron desde la reflexión sobre sus condiciones de validez, y las reflexiones de la filosofía práctica bascularon hacia la fundamentación formal del derecho y, por decirlo en kantiano, hacia una nueva metafísica de las costumbres en la que pervive la idea de virtud, aunque ya bajo la forma de una reflexión formal sobre las disposiciones del comportamiento moral.

Las polémicas filosóficas de los últimos años han vuelto a poner en primer plano todo un conjunto de críticas cruzadas entre quienes, desde el neoaristotelismo, consideran que la formalidad del punto de vista moral que acarrean los planteamientos elaborados en la estela de Kant, deja a nuestra moral concreta huérfana de fuerza filosófica y a nuestra filosofía moral ayuna de dimensión normativa y aquellos otros que, desde la reformulación del proyecto moderno, consideran que aquéllos quedan por debajo de la complejidad discursiva de la modernidad y, por

1. William Frankena, entre otros, ha propuesto ese contraste de teorías éticas en diversos artículos, contraste que algunos pensadores neoaristotélicos han desarrollado. Sobre Frankena cf. Brandt, 1981. Puede hallarse un panorama de algunas discusiones recientes de la filosofía analítica al respecto en Mauri, 1991.

decirlo con Jürgen Habermas, reinciden en la metafísica en vez de abordar un programa postmetafísico.

El presente trabajo, que se sitúa en ese horizonte de discusiones contemporáneas, quiere intentar una relectura desde la filosofía contemporánea de la noción de virtud y pretende apuntar, por lo tanto, a la idea de que los dos continentes éticos mencionados, el aristotélico y el kantiano, tienen puntos de contacto que, con frecuencia, se le han escapado a la historia canónica del pensamiento moral, historia que por más de un motivo parece urgente repensar. Comenzará con las discusiones de los neoaristotelismos contemporáneos a las más recientes formulaciones del proyecto deontológico de raíces kantianas, para mostrar la insuficiencia de determinados supuestos de esas críticas. En una perspectiva ya reconstructiva, propondrá, a continuación, una relectura de la analítica de la virtud aristotélica y concluirá, por último, con una propuesta de comprensión de la idea de virtud en el marco de una ética discursiva como es la propuesta por Jürgen Habermas. Las virtudes, que se comprendieron en el pensamiento clásico como aquellas disposiciones subjetivas que se les requieren a los ciudadanos, y que se modulaban en propuestas de disposiciones y comportamientos que operaban como imágenes sociales de lo moralmente relevante y loable, podrían comprenderse, desde esta perspectiva contemporánea, como aquellas *disposiciones básicas que se les suponen, por una parte, y se les requieren, por otra, a los sujetos morales —cuyo punto de vista ético es, en actitudes de primera persona, autónomo y reflexivo— en los discursos prácticos*[2]. Estos discursos prácticos tienen, en el contexto en que aquí nos referimos a ellos, el sentido de ser aquellas interaccciones reflexivas en las que individuos concretos participan para definir intersubjetivamente sus valores, sus normas, y en las que esos valores y normas pueden ser justificados, criticados y modificados. Tales interacciones y discursos requieren de los sujetos que en ellos participan una actitud reflexiva, que se concreta en la aportación de las razones que ellos consideran válidas para justificar sus comportamientos y fines y en la actitud hipotética que los sujetos han de mantener para tal fin, actitud que viene requerida por su disposición a aceptar la fuerza del mejor argumento a la hora de valorar un comportamiento o una norma de actuación posible. Si en el pensamiento clásico la fuerza motivacional del comportamiento moral vendría dada en una tendencia deliberativa de la naturaleza humana (como se señala con la noción aristotélica de *boulesis*), en la propuesta contemporánea que discutiremos pasan a primer plano los rasgos más deliberativos de esa tendencia, bajo la forma de la fuerza de una motivación racional que aceptan los sujetos que someten a discurso sus principios y normas sociales. Así, para entrar en tales discursos y

2. También Adela Cortina, en una línea algo distinta a la que aquí plantearemos, ha sugerido una reapropiación de algunos elementos teleológicos del tratamiento clásico en un marco kantiano y dialógico. Cf. Cortina, 1990, 219-238.

para poderlos llevar a cabo con éxito, los individuos no sólo habrán de cumplir los requisitos formales de la interacción —requisitos que la ética del discurso ha centrado en la simetría, la reflexividad y la imparcialidad— sino también, se argumentará, habrán de concebirse como poseedores, aunque sea de manera potencial, de determinadas disposiciones morales básicas, disposiciones que desarrollarán, y tal vez modificarán, en el proceso de su interacción discursiva.

Aunque la temática de las virtudes ha estado en gran medida ausente en los desarrollos de la ética discursiva, se querrá sugerir aquí que la complementación apuntada no es sólo posible, sino también conveniente. La relación entre la perspectiva del punto de vista moral y los comportamientos morales concretos ha sido considerada más bien como un problema de *aplicación* dentro de la ética discursiva. Pero la fuerza motivacional de las mejores razones, que es central dentro de su programa, requiere de los sujetos una actitud moral determinada —la de la imparcialidad, como veremos— y ésta presupone, a su vez, determinadas disposiciones en los sujetos. Sin el análisis de esas disposiciones, la ética discursiva puede aparecer sólo como una reconstrucción de la lógica de la moralidad cuando, de hecho, su alcance es mayor, pues apunta también a explicar de qué manera se articula la perspectiva ética en la modernidad y, consiguientemente, a determinar las consecuencias normativas que cabe, o que no cabe, articular desde ella.

Tal propuesta de integración —y de reinterpretación— de la idea de virtud en la perspectiva de la ética discursiva no ha sido, no obstante, algo obvio, dada la raíz explícitamente kantiana de esa ética y, con frecuencia, ha sido objeto de no pequeños problemas para la misma. Por decirlo abreviadamente, si la idea de virtud del pensamiento ético clásico supone una cierta prioridad, temporal o lógica, de la moralidad de los sujetos frente a los criterios racionales que esos sujetos habrán de emplear a la hora de dar cuenta de aquella moralidad, tal prioridad chocaría frontalmente con la inversa prioridad que la modernidad le asigna a la racionalidad, racionalidad que se comprende, más bien y por el contrario, como el criterio definidor de la manera en que los individuos nos referimos al mundo, a nuestras relaciones con otros hombres y a nosotros mismos. Esta racionalidad, que la filosofía habermasiana entiende como racionalidad comunicativa, determinará, por lo tanto —y siguiendo el programa kantiano— qué sea el punto de vista moral mismo y, consiguientemente, cómo hemos de comprendernos como sujetos éticos. Se querrá argumentar aquí que esta bipolaridad —la prioridad clásica de lo moral o la inversa prioridad moderna de la razón a la hora de comprender qué es la perspectiva ética— puede encontrar una vía de articulación si la racionalidad de ese punto de vista moral se entiende como condición de posibilidad ya siempre supuesta y, en su defecto, como condición que le es requerida y que puede ser aprendida en el desarrollo de la interacción y el discurso morales. Se sugerirá, por lo tanto, que esta comprensión de la racionalidad

moral en términos de una disposición ejercida por parte de los sujetos en su perspectiva de imparcialidad, hace posible una manera de interpretar aquel universalismo moral, que es la clave desde la cual las éticas modernas se han comprendido a sí mismas. Así las cosas, el tratamiento de la noción de virtud y su recuperación podrían aparecer, por lo tanto, como problemáticos y necesitados de aclaración para la ética discursiva contemporánea, pero no ya en la línea de las posiciones críticas del neoaristotelismo ni desde la tajante división entre el continente aristotélico y el kantiano que tales críticas dan por bueno. En efecto, y frente a tales críticas, lo que estará en discusión no será ya la prioridad de una concepción normativa del bien dada, en oposición al punto de vista moral, sino de qué manera este punto de vista incorpora y determina la forma en que los individuos comprendemos los fines de nuestras acciones morales y los principios y criterios que en ellas empleamos[3].

¿VIRTUD FRENTE A DEBER? LA REVISIÓN NEOARISTOTÉLICA

Ya en la crítica romántica y hegeliana a la ilustración puede hallarse un primer conglomerado filosófico de posiciones críticas a la propuesta ilustrada kantiana, que quiso hallar la clave de qué sea lo moral en la motivación racional del cumplimiento por deber de determinados principios. Según esas críticas, tal definición racionalista y subjetiva de la perspectiva ética incurre en un formalismo vacío e impotente para comprender los problemas morales de las sociedades históricamente dadas: los sujetos —se argumentaba— no pueden coherentemente definir desde sí mismos y en el fuero interno de su mera conciencia y de su pura intención esa perspectiva ética, pues ésta debe siempre hallarse inmersa en los contextos materiales de las morales y las instituciones sociales concretas en las que los hombres se constituyen, precisamente, como sujetos.

Esa crítica es, precisamente, la que se ha reiterado en la filosofía contemporánea de la mano de las revisiones neoaristotélicas al programa ético de la modernidad. Alasdair MacIntyre[4] y Bernard Williams[5], entre otros, se han enfrentado a las renovaciones de las tradiciones kantianas modernas (vía neocontractualismo —como el de J. Rawls— o vía

3. Me parece oportuno señalar que otros planteamientos de la ética moderna, como el neocontractualismo de John Rawls, abogan por una inclusión o recuperación de la noción de virtud, bien que directamente como *sentiments*, es decir, sentidos —no sentimientos— o disposiciones de segundo orden, que configuran «sentidos» morales y, señaladamente, el «sentido de la justicia». Cf. Rawls, 1972, 436 s.

4. MacIntyre, 1988a. He analizado con más detenimiento las posiciones neoaristotélicas contemporáneas en Thiebaut, 1988 y 1992, textos a los que me remito para una exposición más detallada de las mismas.

5. Williams, 1985.

éticas dialógicas —como las de J. Habermas y K.O. Apel—) argumentando, en suma, que la sola consideración del punto de vista ético como un procedimiento, contractualista o discursivo, para la justificación de normas o de principios, es insuficiente para comprender la dimensión moral misma. Desde esa perspectiva crítica cabría aceptar que los procedimentalismos mencionados pueden dar cuenta adecuada de la impronta racional del deber moral, pues todos aquellos que racionalmente acordaran la justeza de una norma o de un principio no pueden no dar su sanción racional a la obligatoriedad de la misma en términos éticos; pero, y según los críticos neoaristotélicos, esos procedimentalismos habrían estilizado y desvirtuado hasta tal punto el punto de vista moral, que éste se habría tornado vacío e inconsistente. Pero esa crítica de formalismo y vaciedad a las éticas dialógicas y procedimentales opera también sobre un núcleo filosófico más fuerte: las posiciones neoaristotélicas señalan que las éticas del deber desconocen la relación entre la acción moral y sus fines y, por lo tanto, y al reducir a lo racional y al deber toda la trama de la motivación moral, desconocen también la complejidad material de los factores motivacionales, factores que son cruciales para comprender adecuadamente la dimensión moral de nuestros actos. Se argumenta, así, que las éticas del deber han acentuado hasta tal extremo las dimensiones deontológicas de la motivación práctica —dimensiones que se han concretado en la noción de autonomía ética— que se ven forzadas a relegar a un plano secundario todos los elementos teleológicos que constituyen la acción moral, elementos que critican y rechazan como heterónomos. La crítica kantiana a la heteronomía de las éticas eudaimónicas, o de la felicidad, segrega, así, del campo estrictamente ético, a toda consideración de los fines que persiguen o deberían aspirar a perseguir los hombres. Y es precisamente en el ámbito de los fines donde habría que situar, según los críticos neoaristotélicos, no sólo la discusión de la filosofía moral, sino también la vida moral de los hombres.

Así pues, las éticas ilustradas y kantianas acentuarían los elementos de autonomía, de reflexividad del sujeto con respecto a sus fines, y de motivación racional —pues los fines dados deben ser sometidos al tribunal de la razón práctica para ser evaluados y aceptados o criticados—, las éticas neoaristotélicas contraargumentarán que sólo la consideración de esos mismos fines puede dar sentido ético a la acción de los hombres. Pero ¿cómo y en base a qué criterios podemos acudir a esa discusión sobre los fines? Los fines mencionados se entienden, siguiendo una estricta definición aristotélica, como bienes y, en concreto, como aquellos bienes que serían deseables por parte de los sujetos. Los criterios que definen tal deseabilidad pueden proceder de fuentes diversas.

En la discusión contemporánea se pueden perfilar en los planteamientos de raigambre neoaristotélica dos diferentes fuentes de tales fines. Una primera propuesta señalaría que podemos acudir al análisis de

las capacidades básicas que parecen requerirse para una vida humana deseable, como hace Martha Nussbaum, y que cabe establecer una suerte de antropología moral de criterios mínimos indispensables que definen, incluso en términos transculturales, qué puede ser una vida deseable para los hombres[6]. Cuando se habla de capacidades básicas se apunta a las condiciones mínimas atribuibles a los hombres como sujetos que realizan acciones, no al contenido o a las finalidades concretas de tales acciones. No se trataría, por lo tanto, de definir directamente qué bienes primarios pueden ser deseables, sino de acordar una lista de las capacidades que, como preferencias de segundo orden, hacen deseable tales o cuales bienes, cuya diferente evaluación y determinación estará sometida a variaciones culturales o a otras contingencias. Esas capacidades básicas, cuya variabilidad cultural —argumenta Nussbaum— es menor de lo que podríamos pensar, concuerdan en un retrato de los mínimos humanos: refieren no sólo a la capacidad de poder disfrutar y poseer bienes básicos (vivienda, etc.), sino también a la capacidad de disponer de determinadas capacidades de autorrealización personal (como la capacidad de poder elegir y proseguir un modelo de vida) que apuntan a disposiciones morales en sentido estricto. Según Nussbaum, cabe hacer un retrato de perfiles aristotélicos de esas capacidades que se les han de suponer a los individuos, acercándose con ello en parte a la idea de derechos humanos, derechos que encontrarían en esta teorización una base, al menos, aristotelizante.

Una segunda estrategia teórica para definir los criterios que definirían la deseabilidad de los fines prácticos es la de acudir, en un grado aparentemente menor de abstracción —abstracción que esta segunda estrategia siempre consideraría peligrosa por el grado de adelgazamiento al que podría verse sometida nuestra estofa moral—, a los contextos prácticos de definición moral, a las tradiciones que definen, en las diversas culturas, qué comportamientos son aceptables y cuáles no lo son. Se nos argumenta, así, que en términos filosóficos deberíamos acudir a aquellas tradiciones teóricas que han puesto de relieve la conexión entre la acción moral, los fines de esa acción y el conjunto de prácticas sociales que, configuradas en tradiciones, insertan esos fines como productos de esas prácticas. Esta segunda posición, que es la mantenida por MacIntyre[7] al proponernos la mayor potencia de la tradición aristotélico-tomista, desconfiaría, por una parte, del elemento transcultural que la anterior posibilidad ofrecía, así como de su grado de abstracción, y reclamaría, por otra, la recuperación de los elementos normativos y sustantivos que determinan, en una tradición moral dada, cuáles son los bienes que deben ser deseados y que han sido decantados del conjunto de prácticas y de discusiones en las que las sociedades han ido definien-

6. Cf., entre otros, Nussbaum, 1988 y 1990a. Un trabajo resumen de las posiciones de Nussbaum y de A. Sen al respecto puede hallarse en Crocker, 1992.
7. Cf. MacIntyre, 1988b y 1990.

do su identidad moral. La cercanía de MacIntyre a los planteamientos comunitaristas actuales —cercanía que no se daría en las propuestas anteriormente señaladas de Nussbaum— se expresa, pues, en la prioridad de la comunidad y de la tradición morales sobre los sujetos morales, y en el consiguiente rechazo de la idea de que éstos son anteriores a sus fines y de que poseen, por lo tanto, la capacidad de elegir entre fines diversos y de evaluarlos con distancia crítica. Esa concepción del sujeto moral, una concepción que va de suyo desde la perspectiva autonomista de las éticas kantianas, sería para MacIntyre una dañina concepción asociada a los elementos individualistas más disolventes de la comunidad y de la tradición morales, y una razón crucial de los callejones sin salida de las contemporáneas sociedades liberales, que han heredado institucionalmente el rechazo ilustrado a la prioridad de esas prácticas institucionalizadas del bien que son las virtudes.

La oposición entre las éticas ilustradas y las éticas neoaristotélicas puede resumirse, pues, y a los efectos que aquí nos ocupan, en dos ideas:

a) Respecto a la definición de los sujetos morales: mientras las éticas ilustradas ubican la definición del punto de vista ético en la autonomía de los sujetos, que poseen una prioridad con respecto a sus fines, fines ante los cuales esos sujetos poseen una actitud reflexiva, las éticas neoaristotélicas entenderían esos fines como determinantes del punto de vista moral.

b) Respecto a los contenidos de las acciones morales: mientras las éticas ilustradas segregarían el punto de vista ético de las posibles y plurales concepciones del bien que operan en sociedades complejas y diversas como las modernas, las éticas neoaristotélicas darían prioridad a los contextos comunales de definición del bien al señalar qué comportamientos son deseables en tanto virtudes.

Se trata, pues, de la prioridad del sujeto autónomo —en el caso de las éticas ilustradas— o, por el contrario, de la prioridad de la comunidad moral —en el caso de las éticas neoaristotélicas—. Pero esa oposición entre sujeto moral y comunidad como clave de las diferencias que existen entre las éticas del deber y las de la virtud, puede no ser tan clara como los críticos actuales al programa ilustrado se esfuerzan por mostrar, y ello por las siguientes dos razones. En primer lugar, la prioridad ética del sujeto con respecto a sus fines, tal como viene definida por las éticas ilustradas, no tiene por qué desconocer la importancia de esos fines, sino sólo señala que, a diferencia de las éticas clásicas, las éticas modernas acentúan la reflexividad del sujeto con respecto a ellos, es decir, hacen al individuo capaz de elegir entre sistemas de fines diversos y le reconocen capaz de definir su propia vida. De ahí nace su acento sobre los *derechos* del individuo como elemento básico del orden social. Pero, ciertamente, ni tal reflexividad de los sujetos ni tales derechos del individuo operan en el aire: su sustento en las ideas de libertad, solidaridad, igualdad y dignidad de los individuos no hacen al sujeto proclive o susceptible

a cualquier fin, aunque le reconozcan la capacidad de errar al evaluarlos o elegirlos. Por consiguiente, la formalidad que se le critica al punto de vista ético de las éticas ilustradas es, más bien, el reverso de la propuesta positiva de esas éticas, propuesta que se centra en la autonomía y la reflexividad de los sujetos con respecto a sistemas de fines dados. Estas dos características de autenticidad y de reflexividad estaban ya presentes de alguna manera en el análisis aristotélico de la idea de virtud o, en cualquier caso, pueden ser proyectadas sin demasiada violencia teórica y con buenos resultados sobre el análisis clásico, como intentaremos señalar.

En segundo lugar, cabe pensar que la oposición entre las éticas del deber y las de la virtud no es tan clara como aparenta porque, como las diferencias entre el análisis de Martha Nussbaum y el del mismo MacIntyre dejan ver, no es ineludible vincular el reconocimiento de determinadas capacidades básicas como deseables para los sujetos con los contextos comunales y tradicionales de definición del bien, que se concretarían en determinadas ideas de las virtudes. Es decir, no todo reconocimiento de la importancia de la dimensión moral de las capacidades —y, cabría añadir, de las disposiciones prácticas de los sujetos— debe vincularse a la noción de tradición, y esta noción misma no tendría por qué entenderse, tampoco, como un dato bruto de partida ligado a una comunidad moral dada y no susceptible de una asunción reflexiva por parte de los individuos que viven en sociedad. La sugerencia que cabe plantear es, pues, que ni la noción de virtud ni la de tradición que operan en MacIntyre han de ser tomadas con el grado de irreflexividad o de contra-modernidad que él mismo parece suponerle al enfrentarlas con las nociones centrales de las éticas ilustradas; irreflexividad y contra-modernidad que algunos de sus análisis incluso niegan, de hecho, a la hora de presentar la idea de tradición como centro de un programa filosófico y moral. En concreto, la perspectiva de un cosmopolitismo ético, que ubica en términos de la totalidad de la especie que comparte la vida en la tierra aquella reflexividad, autonomía y dignidad de los individuos, es la respuesta ilustrada a la definición contextual-particularista de la moral: vivimos ya en una sociedad compleja en la que se entrelazan sistemas de pertenencia diversos, y a la que sólo de manera metafórica cabe denominar comunidad moral en el sentido neoaristotélico y comunitarista. Que la noción misma de comunidad moral haya adquirido ya carácter reflexivo y cosmopolita es, pues, un rasgo de la reflexión ilustrada que hace global, es decir, referido a la especie toda, el vínculo ético básico.

Si estas razones pueden mantenerse, habría que concluir que no son concluyentes los argumentos que se esgrimen contra el programa moderno y, más bien, son aquellos críticos neoaristotélicos que proponen las nociones de tradición o de comunidad quienes habrían de justificar de qué manera puede elevarse un puente por encima de las razones que hicieron nacer ese programa moderno. Esas razones, que cabría resumir en la necesidad de afrontar normativamente los procesos de compleji-

dad social y de pluralización valorativa de las sociedades contemporáneas, han de ser cortocircuitadas o simplemente ignoradas —mostrando, por ejemplo, que la modernidad no expresa pluralidad, sino homogeneidad— si quieren tomarse como punto de partida para recuperar una comprensión más cabal de nuestra estofa moral determinados contextos morales y sociales homogéneos.

Pero aunque la oposición entre autonomía de los sujetos y prioridad de las tradiciones de una comunidad moral no deba presentarse con el carácter de revisión radical que algunos proponentes de los programas neoaristotélicos y comunitaristas quisieran, no puede negarse que las éticas ilustradas —y en base a las razones kantianas antes mencionadas— han sustituido la centralidad de las virtudes por la de la subjetividad autónoma de los individuos y, al hacerlo, han basculado el acento que las éticas clásicas ponían en las prácticas del bien socialmente reconocidas hacia los motivos y las razones que los sujetos autónomos pueden dar a sus comportamientos. Ese cambio de acentos de la comunidad a la subjetividad es, tal vez, el aspecto central del proyecto moderno; pero ese proyecto deberá, a renglón seguido, contestar a todas aquellas críticas que, desde los tiempos del romanticismo, ponen en cuestión su autocomprensión como un *mero* programa formal o procedimental. Deberá explicar, por lo tanto, de qué manera esa subjetividad moral autónoma puede tenérselas con los contenidos morales concretos, con las prácticas morales específicas, en las que y con las que los individuos se definen éticamente. Tal mediación entre la subjetividad reflexiva moderna y su punto de vista ético, por una parte, y los contenidos y contextos particulares de la acción, por otra, tiene diversos componentes —como los procesos de socialización, los sistemas de institucionalización, las formas de argumentación, etc.—, y entre ellos puede ubicarse, en concreto, el conjunto de disposiciones aprendidas por los individuos para constituirse reflexivamente como sujetos morales. Se quiere sugerir aquí que tales disposiciones cubren el espacio teórico que ocupaba la reflexión clásica sobre la virtud.

Para analizar esa cuestión procederemos en dos pasos. En primer lugar, y en el siguiente epígrafe, señalaremos de qué manera podría recuperarse la potencia teórica de la noción aristotélica de virtud, entendiéndola como una analítica de la acción moral determinada por las ideas de sensibilidad y racionalidad morales, de reflexividad y de proceso de aprendizaje. En segundo lugar, en el último epígrafe, intentaremos una reconstrucción de esos rasgos desde el programa moderno.

SENSIBILIDAD, REFLEXIBILIDAD Y APRENDIZAJE: TRES RASGOS DE LAS VIRTUDES EN LA ÉTICA CLÁSICA

La investigación que Aristóteles realiza en la *Ética Nicomáquea* acerca de la noción de virtud tiene un carácter analítico que nos puede ayudar

en nuestra investigación. No obstante, y frente a esa afirmación, se ha dicho con frecuencia que la filosofía moral aristotélica, tal como aparece en las *Éticas* o en ese pequeño tratado de las virtudes que aparece en el libro I de la *Retórica* (1366 a-1366 b), tiene un cierto carácter *descriptivo*. En ese sentido, Aristóteles daría cuenta de las nociones que analiza acudiendo a su uso en las expresiones y prácticas acuñadas en su cultura. Al igual que Wittgenstein, el valor de los conceptos se satisface —práctica, materialmente— en su significado y éste en su uso, en la manera en que los hombres los emplean para la vida que viven. Pero ese carácter descriptivo del planteamiento aristotélico debe ser complementado con dos notas ulteriores: su carácter *normativo* y su ya mencionado carácter *analítico*. Por una parte, y en términos normativos, no realizamos esta investigación —nos dice— para saber qué es el bien, sino para ser buenos; es decir, la tarea de la ética no es la de describir lo que se considera bueno, sino para comprender por qué lo es y favorecer el que lo seamos. Por otra parte —y eso es lo que ahora nos interesa— esa comprensión se realizará con una analítica de los factores que intervienen en la definición de algo como bueno y virtuoso. No es siempre fácil deslindar esos tres aspectos —descriptivos, normativos y análiticos— que se conjugan en el tratamiento aristotélico: como veremos, incluso, es una norma en cierto sentido descriptiva —el hombre prudente tal como se percibía en la *pólis*— la que acabará siendo regla ejemplar que define analíticamente lo virtuoso. Pero, cabe —al menos— el intento de partir de los rasgos analíticos para encontrar así, con un cierto rodeo, en la *Ética* alguna clave para la discusión contemporánea. En efecto, sugeriré aquí que determinada comprensión de la tarea analítica de Aristóteles nos deja las manos libres para no tener que coincidir con sus descripciones ni con la letra de su programa normativo. Es quizá obvio señalar que ni esa descripción ni ese programa normativo pueden mantenerse sin cambios para una sociedad o para unos sujetos que han alterado históricamente sus estructuras de comportamiento y sus valores. La restricción aquí practicada a la *analítica* de la virtud circunscribe, por lo tanto, esta reflexión a un problema filosófico, a un tradicional problema de la ética, cuyo alcance a otras esferas de investigación requiere de mediaciones discursivas distintas. Pero, incluso ese problema filosófico se mantiene dentro de la perspectiva post-metafísica que caracteriza, entre otros, al programa moderno habermasiano. En coherencia con ello, la restricción a la analítica de la virtud que aquí practicaremos se centrará más en aquellas virtudes que Aristóteles denominaba *dianoéticas*, o de la inteligencia, que en las *éticas*, o del carácter, y querrá segregar del proyecto global aristotélico sus supuestos metafísicos y psicológicos, para comprender los problemas abordados bajo la rúbrica de la virtud aristotélica dentro de un marco y de un programa filosóficos ajenos a los del autor clásico. Por otra parte, sin embargo, las virtudes del carácter no podrán desaparecer de nuestra consideración, pues habrá de entenderse que están vin-

culadas a lo que aquí denominaremos la configuración de una determinada sensibilidad moral en los sujetos.

La definición aristotélica estándar de virtud aparece en el libro II de la *Ética Nicomáquea* (Aristóteles, 1985, 1106 a), donde se señala que ya que las virtudes no son pasiones ni facultades —es decir, no son aquello que nos sucede en términos de nuestras sensaciones o sentimientos, ni tampoco aquello que nos acontece en virtud de lo que podemos o no podemos hacer, en virtud de nuestras capacidades—, habrán de ser «modos de ser»[8] libremente adquiridos por los sujetos. Posteriormente (Aristóteles, 1985, 1106 b y 1107 a) se dirá que tales «modos de ser» refieren, *a)* en primer lugar, a las acciones y a los sentimientos de los hombres, a su sensibilidad, *b)* y vendrían definidos, en segundo lugar, por un término medio, el cual, en tercer lugar, *c)* se ejemplificaría según un principio racional, tal como sería empleado por el hombre prudente[9]. En esas definiciones pueden subrayarse los tres elementos de sensibilidad, reflexividad y aprendizaje que pueden ser relevantes para el análisis de las disposiciones de los individuos en su comportamiento moral.

Pero, señalemos antes que el análisis de la virtud parte de comprenderla como *héxis proairetiké*, como modo de ser selectivo, como hábito elegido de una manera de preferir, por así decirlo. Cuando Aristóteles señala que las virtudes no son capacidades ni pasiones está apuntando a la actitud activa del sujeto moral: no es aquello de nuestro comportamiento que nos viene dado por las circunstancias materiales, históricas o psicológicas de nuestra herencia o de nuestro entorno. No es, pues, la fortuna o la desventura de nuestras existencias, sino la manera como podemos asumir y superar esa fortuna o esa desventura (la fortuna será, precisamente, aquello con lo que tenemos que habérnoslas, pues ingenuo sería pensar que no interviene materialmente en nuestra vida y, por ende, en nuestra moralidad). La virtud no es, entonces, aquello que nos viene dado en nuestros puntos de partida, sino aquello que se decanta en nuestros puntos de llegada (por eso dirá Aristóteles que la felicidad, como finalidad del hombre, habrá de juzgarse tomando en conjunto la totalidad de la vida vivida). Las virtudes son, pues, disposiciones del sujeto que se adquieren activamente por parte de éste y, al ser consideradas analíticamente, muestran un cierto carácter *adverbial*: prestan el tono a lo que se es y a lo que se hace centrándose en la *manera* en que se es y se hace. Ciertamente, qué se sea y se haga será determinante para definir moralmente algo, pero cuando hemos de dar un retrato moral de alguien acudiremos a sus virtudes, y sus virtudes son modos y maneras de hacer *bien* aquello que es bueno y, consiguientemente, la manera

8. Traduzco, siguiendo a J. Pallí, *héxis* por «modo de ser» y no por «hábito». Cf. Aristóteles, 1985, 166.

9. La discusión detallada de la noción aristotélica de virtud puede encontrarse, entre otros lugares, en Aranguren, 1958, cap. XV, y en Guariglia, 1992, vol. II, 176 ss.

buena de ser bueno. Si la adverbialidad mencionada no es suficiente para definir lo moral, es, no obstante, criterio necesario para esa definición. Mas esa adverbialidad de los comportamientos morales, como veremos, se acabará concretando en actitudes y en juicios particularizados de carácter moral: implicará rechazo de determinados comportamientos y aceptación de otros y, por lo tanto, parecerá reclamar, al final, determinados «contenidos» morales concretados por determinadas «prácticas», aquellos que vendrían definidos, precisamente, en las perspectivas que hemos llamado descriptiva y normativa. Pero, como decimos, y si partimos de su analítica, esos comportamientos poseen un carácter adverbial: es la *manera moral de ser y de hacer* la que, ante todo, muestra la moralidad. Y esa manera moral es, precisamente, la disposición activa del sujeto que no supone dada la dimensión moral, sino que la propone (o la encuentra como propuesta) en forma de virtud. La pregunta es, pues, cuál es esa perspectiva adverbial que define lo moral. Las tres notas que hemos mencionado apuntan a esa explicación.

Las virtudes son disposiciones activas del sujeto referidas, en primer lugar, al campo de la sensibilidad y de las acciones. La sensibilidad mencionada no es sólo la sensibilidad pasiva de nuestras capacidades y de nuestras pasiones, sino sensibilidad ligada a la actividad de nuestro conociminiento práctico[10]. Es, por lo tanto, una sensibilidad que puede ser conformada de determinada manera por determinadas prácticas de habituación, en primer lugar, y que es capaz de percibir, en segundo lugar, la relevancia de determinados factores en una situación moral, haciendo de esa capacidad activa un elemento determinante de nuestra racionalidad práctica[11]. El primer rasgo de la sensibilidad moral —una sensibilidad pasiva que puede ser educada— se complementa, pues, con el segundo —una sensibilidad activa que percibe la complejidad y relevancia de determinados rasgos en una circunstancia— a la hora de determinar el carácter de qué es esa manera elegida y electiva de ser y de hacer que constituye la virtud.

El acento aristotélico en la conformación de esa sensibilidad moral ha sido tradicionalmente comprendido como un acento sobre la constitución de la personalidad moral en tanto carácter o, por decirlo arangurenianamente, en tanto talante[12]. En la medida en que ese acento se entienda, como sugeriremos en la tercera de las notas que este epígrafe quiere descubrir en los planteamientos aristotélicos, como producto de un proceso de aprendizaje, es decir, como conformación de una disposición básica que determina la proclividad a determinados tipos de ac-

10. Esta vinculación socrática de sensibilidad y conocimiento es la tesis central de McDowell, 1979. Ciertamente, Aristóteles habla aquí de «pasiones». Cf. L. A. Kosman, «Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics», en Rorty, 1980, 103-116.

11. Cf. M. Nussbaum, «The Discernment of Perception: An Aristotelian Conception of Private and Public Rationality», en Id., 1990b, 54-105.

12. Aranguren, 1985, 21-48.

ciones y de interacciones, y en la medida en que la conformación de ese carácter ponga también de relieve el carácter activo del sujeto al automodelarse en esas acciones e interacciones y al comportarse como sujeto moral, la constitución de la sensibilidad moral no puede separarse de un cierto tipo de conocimiento moral: una sensibilidad enriquecida y compleja percibirá mejor los aspectos relevantes de una circunstancia; un sujeto poseedor de esa sensibilidad sabrá mejor la relevancia moral de una cuestión. Como McDowell y Nussbaum han argumentado, el razonamiento práctico no podría segregarse de aquella sensibilidad sino que habría de entenderse como uno de sus momentos, aunque sea un momento central.

La virtud, pues, refiere a un modo de ser practicado y elegido que comporta una sensibilidad moral ante determinado reino de acciones. Pero, una vez definido en tales términos activos y automodeladores el territorio conceptual en el que opera esta primera caracterización de la analítica de la virtud, la pregunta por la estructura formal de los comportamientos virtuosos se hace imperativa: ¿qué forma de configuración de esa sensibilidad y del actuar moral es la que es dicha virtuosa?

El segundo rasgo de la analítica de la virtud que exponemos siguiendo a Aristóteles es el de la reflexividad. Quizá resulte algo escandaloso el comprender la doctrina aristotélica del «término medio» desde la idea de reflexividad, pero tal vez sea esa idea la que de forma más clara, aunque polémica, puede caracterizar la idea aristotélica de virtud. El tratamiento aristotélico del término medio (Aristóteles, 1985, 1106 a-b) sugiere una cierta idea de relatividad según los sujetos (nunca los objetos) a los que se refiere, con un argumento sobre nuestras diferencias: «Llamo término medio [...], en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos» (Aristóteles, 1985, 1106 a). Es conocido el ejemplo de Milón, que necesitaba sustanciosas cantidades de alimento, como también lo es la reflexión aristotélica acerca de que el término medio de lo que tal atleta necesitaba en su dieta alimenticia no habría de coincidir con el de aquellos que practicamos actividades más sedentarias. Igualmente, lo que pudiera ser exceso para unos es medio para otros; lo que fuera defecto en aquéllos pudiera ser exceso en éstos. El medio, pues, no lo es según una regla externa, sino atendiendo a la medida interna de cada uno.

Pero, el argumento no es sólo relativizador. El término medio es, internamente, una «justa medida» en el hombre mismo. Aranguren resaltó un doble sentido de la idea de *mesotés*[13] con el que queda aclarada esa «justa medida» ante nosotros mismos: por una parte, refiere a la distancia del hombre ante lo inmediato de sus pasiones o, por decirlo en otro lenguaje, de las formas dadas, no reflexivas, de su ser; en este sentido, la razón práctica es incitación al dis-curso y al no ceder «a

13. Aranguren, 1958, 380 s.

las solicitaciones in-mediatas». Por otra, el término medio refiere a la idea de *metrón*, medida, al equilibrio justo entre la razón (*nous*) y las tendencias (*órexis*), «equilibrio entre ambos de tal modo que ni se sofoque el primero ni se apague la segunda». Esos sentidos de la idea de mesotés hablan pues de «justa distancia» ante nosotros y del «equilibrio» dentro de nosotros y apuntan, pues, no sólo a una cierta norma interna que no puede ser dada desde fuera de nosotros mismos (pues somos diversos en nuestras necesidades, argumenta Aristóteles, y aspiramos a bienes no necesariamente conmensurables en todo momento), sino también a una cierta norma que nosotros hemos de darnos dentro de nosotros mismos y para nosotros mismos. Es, quizá, sorprendente que no se haya resaltado en la historia de la filosofía moral la congruencia entre esta idea aristotélica de un sujeto moral en tanto sujeto reflexivo y los planteamientos de la idea de autonomía en base a la cual la modernidad planteó su argumento ético. Tal vez ese paralelismo de planteamientos haya pasado a segundo plano —mientras ocupaba el centro de la visión el contraste ya mencionado entre virtud y deber— porque esa idea aristotélica del «medio para nosotros» parecía depender de otra cuestión de la que puede ser cuidadosamente diferenciada. Me refiero a la idea del «fin del hombre», a la aclaración de cuyo cumplimiento cabal se encaminaría la analítica de la virtud. Si cabe hablar de tal «fin» (y articular en base a él una teleología, partiendo para ello de una de una ontología de lo humano, de una antropología filosófica o de una psicología racional), el medio sólo se definirá por él, huyendo de los extremos que de él se alejasen. Pero es posible argumentar que la reflexividad que hemos subrayado en la idea del medio aristotélico no tiene que conducir a hablar del «fin del hombre» y que ni siquiera implica su misma noción como requisito de la acción moral. La finalidad, la teleología de la acción, se establece desde la acción y el sujeto mismo, desde su peculiar reflexividad, y es interna a esa acción y a ese sujeto y no tiene por qué requerir de una metafísica de ese sujeto: es finalidad en primera persona, no dicha en actitud de tercera persona sobre el sujeto de la acción. No requerimos, pues, de la abstracción «fin del hombre» para entender la finalidad o las finalidades en las acciones humanas y, por consiguiente, no necesitamos proyectar sobre éstas la carga psicológica, ontológica o histórica de una determinada concepción teleológica de la naturaleza humana[14]. El que la acción tenga, en efecto, fines, no significa que éstos deban comprenderse —y por decirlo resumidamente— como «fin del hombre», sino sólo como «fines de la acción humana». La analítica de la virtud no nos requiere más que esa comprensión y nos permite soslayar aquellas psicologías u ontologías (también, ciertamente, de raíz aristotélica) que presuponen a qué se encamina la finalidad de las acciones. Aristóteles

14. Cf. Lledó, 1985, 82 ss.

complementa esta analítica de la teleología de la acción con un concepto disposicional que es relevante mencionar a nuestros efectos y que se mantiene, todavía, en la perspectiva analítica que queremos subrayar aquí, aunque haya podido ser entendida desde la psicología o desde una descripción de la naturaleza humana: a diferencia de los apetitos y de los arrebatos (*epithumía* y *thumos*) existe una apetencia racional por el bien, un deseo, la voluntad o *boulesis*, que dota de una especial dimensión moral a nuestras tendencias (*Retórica* I, 10, 1369 a). Tal como se define en la *Retórica*, la voluntad apunta, formalmente, al vínculo entre una tendencia y la idea formal del bien. Tal vínculo puede comprenderse, frente a interpretaciones que parten de la metafísica de la naturaleza humana, como un nexo disposicional de los sujetos en su actuar moral: es decir, si prescindimos de tal metafísica o psicología aristotélicas, que pertenecerían a los momentos descriptivos y normativos, podría interpretarse la reflexión sobre la *boulesis* como la introducción de un concepto disposicional en el orden de la motivación moral, disposición a la que no le falta, como señalamos, un componente deliberativo y reflexivo.

Prosigamos nuestra argumentación. La conformación activa de una cierta manera de ser y de hacer morales implica, por lo tanto, una cierta sensibilidad y requiere de la reflexividad del sujeto, reflexividad que se ejerce en las formas de su tendencia al bien y a su deliberación racional. Esa deliberación apunta, por consiguiente, al corazón de la analítica de la virtud aristotélica, a la *phrónesis*, a la capacidad reflexiva del juicio práctico referido a sus contextos del actuar y del sentir morales, a la virtud que ha pasado a ser el centro del territorio moral clásico. Sobre esa virtud regresaremos más adelante, pero quede señalado que pivota sobre la disposición reflexiva del sujeto y que se aleja de cualquier norma dada de antemano para la acción moral: es, ante todo, una visión internalista a esa acción, en actitud de primera persona.

Si al hablar de este segundo rasgo de la analítica de la virtud, la reflexividad, hemos tenido que acentuar la actitud de primera persona y de las disposciones del sujeto para evitar los riesgos de una imposición de un sistema de finalidades dado, hemos de realizar una maniobra similar al hablar del tercer rasgo de la misma, la idea de proceso de aprendizaje. Cuando Aristóteles se interroga cuál es el criterio de ese término medio señala que se elige «según el criterio correcto» (*kata ton órthon lógon*) (Aristóteles, 1985, 1144 b) y éste, a su vez, se explica acudiendo a un criterio de ejemplaridad «según la prudencia, según el hombre prudente (*phronimós*)». El prudente —y el ejemplo de Pericles lo acentúa— es alguien la descripción de cuyo carácter parece no agotar ese término con el que lo indigitamos. Es, al cabo, la imagen social ejemplar que muestra aquel equilibrio, aquella reflexividad y aquel atender a los factores relevantes de la situación que ya hemos visto ir apareciendo en los pasos anteriores. Pero con esa ejemplificación parece, a la vez, acentuarse la pertinencia de esos rasgos y mostrarse que pueden ser vistos en otro. Es decir,

Aristóteles parece, a la vez, señalar que la virtud es comprendida en actitud de primera persona y que puede ser vista en otros en actitud de tercera persona: si no podemos describirla cabalmente, sí podemos, al menos, reconocerla y proponerla como criterio de acción. Tal vez esto sea lo aparentemente más paradójico de la ética aristotélica al ser comprendida desde un intento de recuperación desde la filosofía contemporánea: nos reclama una actitud internalista de la acción moral para comprenderla como una acción tal, pero nos muestra también su fuerte carácter socializado y socializador. Ciertamente, eso nos conduciría de manera directa a aquella otra temática, la política, que Aristóteles considera indisociable —es más, es su matriz— de la ética. Pero nosotros no seguiremos ahora ese camino, sino que forzando aún más la lectura, podemos reinterpretar ese rasgo apoyándonos en algo antes mencionado al hablar del primer elemento de la analítica de la virtud: el carácter modificable de nuestra sensibilidad moral, el proceso de aprendizaje del punto de vista moral mismo[15].

Esta tercera característica de la analítica de la virtud ha sido susceptible de interpretaciones comunitaristas. Según estas interpretaciones, tal como apuntamos al hablar de MacIntyre, los fines y los bienes sólo son comprensibles en el marco de tradiciones que configuran acuerdos establecidos sobre los mismos y que son los nichos de los procesos de la socialización moral de los sujetos. La imagen del prudente sería, así, aquello que en una tradición se ha acordado como tal y los buenos fines serían aquellos que esa tradición o esa comunidad han acordado como tales. No es difícil que el momento descriptivo de la ética aristotélica y el momento normativo de la misma pasen a primer lugar a la hora de considerar el proceso de aprendizaje que constituye este tercer rasgo que estamos analizando, pero conviene resistirse a ello —para no concluir que la idea del prudente es la que encarna Pericles, u otro cualquiera que pudiéramos escoger, o que la idea de lo prudente es lo que consagra una comunidad o una tradición dadas— y mantenernos todavía en el plano de la analítica de la acción. Lo que ésta nos permite ver es que la perspectiva que acaba definiendo el criterio por el cual podemos conducir y configurar nuestra sensibilidad, nuestra percepción y nuestro actuar morales es una perspectiva no dada —ni por naturaleza ni sólo externamente por una tradición— sino adquirida por parte de los sujetos morales, y que esa adquisición se realiza en base a procesos de aprendizaje. Otra cosa distinta, y crucial, es en base a qué valores se realiza ese aprendizaje; es decir, en base a qué contenido normativo social podemos pensar que los sujetos son, en una sociedad y en un momento moral dados, sujetos morales.

15. Sobre el aprendizaje moral en Aristóteles cf. M. F. Burnyeat, «Aristotle on learning to be good», en Rorty, 1980, 69-92. Sobre el aprendizaje moral y la articulación de las perspectivas de primera y tercera persona, y en el seno de una perspectiva kantiana, cf. Tugendhat, 1988, 105 ss.

No obstante, si la virtud es fruto de un proceso de aprendizaje es fruto, también, de un proceso de socialización moral y depende, para ello, de alguna forma de comunidad moral. ¿Qué tipo de comunidad moral debiera ser ésta, y qué tipo de socialización moral debiera ponerse en juego? Aunque la respuesta a esa pregunta desborda el marco de la analítica de la acción moral y de la virtud que hemos realizado, esa analítica misma nos impone ciertos requisitos. La actividad del sujeto y su reflexividad parecerían implicar características similares para el proceso de aprendizaje moral y para la comunidad que lo induce. No parece, pues, Aristóteles modificar aquí la propuesta de que sólo una comunidad justa puede educar a hombres justos; sólo una comunidad de virtuosos, a hombres virtuosos. O, en nuestro lenguaje, sólo una comunidad reflexiva —como aquella que el pragmatismo de John Dewey diseñaba al hablar de una «comunidad de hábitos reflexivos»— puede acabar por educar estructuras reflexivas en los sujetos y, por lo tanto, sólo actitudes reflexivas de los sujetos con respecto al conjunto de normas dado pueden constituir formas de entendimiento que pueden configurarse —o no, dependiendo de los mismos sujetos— en estructuras de interacción estables y en tradiciones. Si ello es así, la analítica de la virtud nos permitiría el paso a otra analítica de las estructuras de interacción por el camino de los procesos de socialización[16].

En el último momento de nuestra discusión sobre la idea de virtud no procederemos directamente a esa analítica de las interacciones reflexivas sino que, más bien, consideraremos la forma en que la noción de virtud, tal como ha sido aquí reconstruida desde los planteamientos aristotélicos, puede ser recomprendida desde la ética discursiva.

LAS DISPOSICIONES MORALES EN PRIMERA PERSONA: UNA PROPUESTA PARA LA ÉTICA DISCURSIVA

Los planteamientos contemporáneos de las éticas discursivas, y por elegir la formulación de Jürgen Habermas, señalarían que la validez de las normas y de los principios morales sólo pueden comprenderse desde discursos prácticos en los que los participantes pueden adoptar una actitud reflexiva e hipotética ante esas normas y principios para valorar sus posibles razones y efectos. Ello quiere decir, primero, que todos los afectados por esa norma o principio podrían intervenir en la discusión y, en segundo lugar —lo que es más importante—, que al hacerlo no discutirían sólo teniendo en consideración el estado de cosas dado, sino todas las consecuencias que podrían sucederse de tal norma si ésta se aplicara universalmente. Este vínculo de simetría, universalidad y actitud hipoté-

16. Cf. J. Habermas, «Individuación por vía de socialización. Sobre la teoría de la subjetividad de G. H. Mead», en Id., 1990, 188-239.

tica es el corazón de la propuesta discursiva y, al igual que las propuestas contractualistas contemporáneas, ha recibido —como vimos— la crítica que reza que, por el contrario, sólo la discusión particularizada sobre fines dados natural o socialmente, en interacciones concretas, puede ser considerada relevante desde la moral. Sin intentar responder de nuevo ahora a esas críticas, y dejando por el momento al margen la perspectiva de la universalidad, sobre la que regresaremos —perspectiva que aparece en la ética discursiva a la vez como una regla de argumentación y como un horizonte normativo, una característica doble que se presta a confusiones no pequeñas y que es origen de otros problemas—, cabe proponer que las ideas de simetría y de reflexividad de los sujetos, reflexividad que se mostraría en la actitud de los individuos ante contextos normativos dados, recogen las notas centrales del programa discursivo a la vez que nos permiten dar un paso hacia la incorporación de los resultados de nuestra discusión anterior sobre la idea de virtud. Al hacerlo, querremos sugerir que el procedimentalismo que los neoaristotélicos han criticado en el programa discursivo es susceptible de ser comprendido desde la analítica de la acción moral, una analítica que si bien no entra a considerar bienes y fines concretos —fines y bienes que para ser adecuadamente ponderados exigen un cambio desde el análisis más abstracto de la filosofía a los diversos discursos prácticos, reales, históricos y contextuales— sí apunta, al menos, a rasgos formales de los sujetos que ejercen esos fines en su acción y que producen o prefieren esos bienes. Partiré, pues, de la definición básica de la interacción discursiva como *locus* del discurso práctico y de sus requisitos de simetría y de reflexividad y regresaremos, más tarde, al problema de la universalidad.

Pero conviene formular antes una precisión ulterior. Si Habermas restringía hace unos años el mecanismo de la situación discursiva a aquellas cuestiones de lo ético (*moralisch*) que se referían a los criterios y problemas de lo justo, y segregaba de tal consideración a los problemas de la moral (*etisch*) referentes a lo que cada cual pudiera considerar la vida buena, sus últimas formulaciones hablan, más bien, de una pluralidad de discursos: también sobre lo bueno podríamos establecer discursos críticos, como lo hacemos sobre las ideas y criterios de justicia[17]. Una posible manera de abordar la inclusión de la idea de virtud en los planteamientos discursivos sería concebirla como definición de modos de vida deseables (como fines, como bienes) y reconocer que éstos han adquirido social e históricamente un cierto carácter reflexivo al ser susceptibles de ser contrastadas discursivamente. Esa solución aporta la ventaja de reconocer que, en efecto, determinadas cualidades morales pueden ser contrastadas discursivamente —en discursos no sobre la justicia, sino sobre la vida buena— y, con ello, pueden entrar re-

17. Me refiero a los primeros planteamientos en J. Habermas, «Diskursethik -Notizen zu einem Begründungsprogramm», en Id., 1983, 53-126, y a los últimos desarrollados en Id., 1991, 100-118.

flexivamente en procesos de aprendizaje[18]. Pero tal posible comprensión de la idea de virtud tiene también el inconveniente de reducir las virtudes —que son disposiciones del discurso práctico y de la acción moral— a bienes, cuando son más bien —reiteremos— condiciones activas del buen elegir bienes. Si, siguiendo lo que hemos señalado en el epígrafe anterior, las entendemos así, podremos comprender las virtudes como disposiciones básicas en todo discurso práctico (y, consiguientemente, en toda acción moral en tanto reflexiva) y no sólo como imágenes de un modo de vida deseable (aunque también puedan ser concebidas así en aquellos discursos morales que, por ejemplo, alaban y sugieren determinados tipos de comportamiento).

Las tres notas de la analítica de la virtud que hemos analizado en el apartado anterior —sensibilidad y racionalidad, reflexividad y aprendizaje— pueden ser comprendidas, por lo tanto, como disposiciones básicas que se les suponen y requieren a los individuos en tanto sujetos morales, es decir, en su reflexión y en su actuar morales. En primer lugar, son disposiciones requeridas, es decir, condiciones que *se les suponen* a los sujetos en contextos de interacción discursiva práctica. Por ello quiere decirse que toda interacción de ese tipo, y en virtud precisamente de su simetría, requiere de los participantes determinadas disposiciones, tales como las que se expresan en su disponibilidad para entrar en la situación del discurso, para criticar y ser criticados en las razones que aportan y para ser requeridos y requerir tales razones. Sin tal tipo de disposiciones activas de los sujetos, la situación discursiva sería imposible o inconsistente, fracasaría. En segundo lugar, señalamos que esas disposiciones *se les requieren o solicitan* a los sujetos en la situación de discurso. Requerir, en ese contexto, supone la generación activa de esas disposiciones cuando las mismas no se cumplen o cuando el suponerlas no queda satisfecho; es decir, supone la cualidad que tienen estas disposiciones de ser aprendidas, como ya señalamos anteriormente.

Esas disposiciones pueden ser definidas, en las líneas de la analítica de la virtud aristotélica, desde la perspectiva de una interacción discursiva: la definición de los problemas moralmente relevantes y la percepción de los rasgos pertinentes en una situación son disposiciones centrales en una situación de discurso práctico. Por tales disposiciones los sujetos son capaces de reconocer la importancia, la relevancia y la pertinencia de determinadas reflexiones o de determinados comportamientos reflexivos. Y lo hacen no sólo porque se atienen a reglas discursivas determinadas, a reglas de la argumentación que ordenan la misma[19], sino más bien porque son capaces también de definir *semánticamente* qué aspectos tienen relevancia moral: qué cosas y por qué son susceptibles o re-

18. Cf. Ferrara, 1985.
19. Sobre las reglas de argumentación práctica en Habermas y R. Alexy cf. Atienza, 1991, 177-233.

quieren de justificaciones discursivas, qué cosas pueden recibir sanción reflexiva en tanto acciones morales. Esa definición de contenidos no se opone a la perspectiva argumental de la situación de discurso (que, como tal, no requiere acuerdos sobre determinado catálogo de cuestiones para definirse como moral, sino que sólo requiere simetría, reflexividad y, como diremos en seguida, imparcialidad), sino que más bien la complementa, y lo hace en la línea de reconocer que un rasgo de los discursos prácticos es, precisamente, el que versan sobre aquellas cuestiones que diversos individuos o colectivos consideran moralmente relevantes en circunstancias dadas o el que son ejemplos de tales cuestiones en el caso de las acciones moralmente reflexivas. El posible catálogo de cuestiones que pudieran incluirse entre aquellas que se descubren como de relevancia moral o que se definen en un momento histórico como poseedoras de tal relevancia (con las características añadidas de variabilidad en el tiempo, de innovación, de revisión, etc.), determina el campo de la semántica moral de ese momento histórico, y es un campo siempre sometido a revisión y a inclusión de nuevas cuestiones o a la eliminación de otras. Como veremos en un momento, ese catálogo gira en torno a determinados ejes —en concreto, por ejemplo, una idea moral de lo humano mismo—, en relación a los cuales no es imposible hablar de un frágil aprendizaje moral.

Es el momento de retomar la dimensión de universalidad que antes apuntamos. Las éticas modernas de estirpe kantiana, y señaladamente la ética discursiva habermasiana, ponen en el centro de su propuesta la dimensión universalista del punto de vista moral: sólo aquellos principios y normas de comportamiento que puedan ser universalizables podrían formar parte de tal punto de vista. Pero en los planteamientos discursivos el requisito de la universalidad tiene un carácter jánico: si, por una parte, es todavía criterio de elección de una norma (y aparece como una regla de argumentación que filtra todas aquellas propuestas que no puedan ser universalizables), por otra representa un rasgo normativo de imparcialidad. Los problemas moralmente relevantes en un discurso práctico se habrán de someter a ese doble criterio: habrán de someterse al juicio discursivo que juzga su universalidad y habrán de requerir de los sujetos de tal discurso una perspectiva de imparcialidad. Ambos aspectos —la regla universalizadora y la actitud imparcial— están vinculados de manera indisoluble: la imparcialidad se ejerce en la aplicación de la regla de universalidad, y ésta requiere, para adquirir relevancia moral, de aquélla. Notemos, no obstante, que la regla universalizadora —cuyo alcance como regla de argumentación no se reduce al solo campo de la ética, sino que es un rasgo de una razón comunicativa que abarca otras formas de la razón (cognitivamente, de manera señalada)— requiere en el estricto campo moral de una disposición normativa de los sujetos: el campo moral de los sujetos modernos ha de implicar en éstos la perspectiva de la imparcialidad; sus disposiciones morales básicas tienen en ella su rasgo central.

El discurso práctico ejerce y requiere la reflexividad de los sujetos, como ya hemos señalado, y éste es el elemento distintivo sobre el que la modernidad elevó su programa ético, programa que ahora puede percibirse articulado en una disposición moral central: la imparcialidad. En términos de los requisitos que tal reflexividad e imparcialidad imponen sobre los sujetos que participan en el discurso (y en toda acción moral en tanto reflexiva), éstos se ven solicitados de suministrar razones de su comportamiento o de su juicio cuya validez conciben de manera no inmediata con respecto a su contexto, y se ven llevados a hacerlo desde su disposición a ser imparciales ante otros comportamientos y juicios que juzgarán sólo en base al principio de las mejores razones que puedan ser aportadas. En otras palabras, no todo valor que se propone como válido ha de considerarse tal, sino sólo aquellos que discursivamente pueden aceptarse como tales y sólo aquellos que puedan ser aceptados y justificados reflexivamente por los sujetos. La reflexividad que separa la existencia fáctica de normas, imágenes de lo deseable, etc., de su validez (siempre hipotética hasta que sea justificada y aceptada por los individuos que son, en cuanto a tal aceptación se refiere, insustituibles[20]) es, precisamente, aquella que aparecía en la noción del *mesotés* aristotélico, que no validaba los fines o los comportamientos por su mera inmediatez. Pero no sólo eso, pues la peculiar percepción de los rasgos contextualmente relevantes —y que es crucial en el programa de la *phrónesis* aristotélica como reconocimiento de la particularidad de contextos en los que hay que aplicar principios y criterios, o en los que hay que innovarlos—, percepción que hemos analizado anteriormente, nos lleva a pensar que la reflexividad de los sujetos se refiere, también, a su disposición para referirse reflexiva e imparcialmente a contextos normativos concretos. Es decir, los sujetos son capaces, por una parte, y están dispuestos, por otra, a mediar su actitud discursiva (su actitud hipotética ante normas y principios) con contextos particulares: pueden determinar, y precisamente porque son sujetos reflexivos e imparciales, los casos en los que son relevantes determinados principios y pueden, también, mediarlos con otras consideraciones.

Por último, esas disposiciones son susceptibles de aprendizaje. La práctica discursiva y la justificación reflexiva de criterios y normas está ya siendo ejercida cuando accedemos a ella. Nos subimos, por así decirlo, a un tren en marcha, tren en el que esas disposiciones son requisito de entrada. Los procesos de socialización (y de individuación reflexiva por medio de ella) nos introducen *in media res* y nos confrontan con modelos de ese ejercicio en marcha: la imitación, el fracaso y el éxito ajenos y propios, etc., configuran los jalones de ese aprendizaje, aprendizaje, no obstante, que ya no podemos concebir en términos de

20. Así querría reinterpretar el individualismo ético propuesto por Muguerza, 1990.

progreso moral, sino sólo como una forma de adquisición reflexiva de motivaciones y de razones. Pero, sobre todo, ese proceso se aprende en la percepción de su estructura reflexiva misma: aprendemos maneras de ser sabiendo de qué maneras pueden ser aprendidas, imaginando y seleccionando determinadas disposiciones entre muchas posibles y practicándolas reiteradamente en diversidad de contextos y de situaciones. Y sólo siendo tratados simétricamente en contextos como los que mencionamos alcanzaremos a comportarnos simétricamente, sólo siendo tratados como seres reflexivos aprenderemos, al cabo, a serlo.

Nótese que incluso en este último caso, y a diferencia de lo que acontecía en la noción fuerte de aprendizaje que se implicaba en la idea ilustrada de progreso a la que Kant prestó particular atención, no hemos tenido que abandonar la perspectiva de primera persona que se nos presentaba en la analítica de la virtud aristotélica. Esa actitud es, también, la que se les requiere a los participantes en el discurso práctico de la ética y moral discursivas: no participan como observadores, sino como sujetos mismos de aquello que se debate o como sujetos mismos de la acción. Las disposiciones que se le requieren a los sujetos son las disposiciones que éstos han de aprender a ejercer en contextos discursivos, aunque sean, también, disposiciones que pueden ser ejemplificadas y mostradas como loables en otros de cara a su aprendizaje.

El catálogo de las virtudes ha variado, como señalamos al comienzo, a lo largo de la historia. Esa variabilidad viene determinada tanto por las apreciaciones diversas que sociedades distintas han realizado de lo que consideran bueno o deseable, como por las teorizaciones distintas que han realizado las filosofías cambiantes. Si las reflexiones de los párrafos anteriores no son erradas en exceso, podríamos proceder a presentar algún catálogo de disposiciones morales básicas tal como se ejercitan, o se deberían ejercitar, en los contextos discursivos prácticos de las sociedades contemporáneas. No sería imposible conectar determinadas pretensiones de validez discursivas —tal como las analiza Habermas— con esas disposiciones: la veracidad de los enunciados, la corrección de las normas o la autenticidad de las dimensiones expresivas pueden hacerse corresponder con disposiciones de los sujetos, tales como la búsqueda y el ejercicio de la verdad en contextos teóricos y prácticos («ser una persona veraz»), la rectitud en el cumplimiento de normas y en la evaluación de comportamientos reglados («ser una persona recta»), o la autenticidad en la expresión del propio yo o de determinados valores estéticos («ser una persona auténtica»). Los requisitos de imparcialidad y simetría, de igualdad y de apertura del discurso práctico pueden, también, encontrar paralelos disposicionales en las ideas de justicia, ecuanimidad y amplitud de miras que aparecían en los catálogos clásicos, aunque a veces bajo otros nombres y con otras connotaciones. Esos ejercicios de ejemplificación no son imposibles y podrían ser iluminadores para el tratamiento de

determinados aspectos de la socialización moral y en la crítica de prácticas, valores e instituciones de la sociedad contemporánea.

Pero, aunque esos ejercicios sean posibles y a veces necesarios, concluiremos con dos reflexiones de orden distinto que complementan en parte lo anteriormente señalado y que evitarán, tal vez, las reticencias que el ejercicio reinterpretador que aquí hemos realizado pudiera suscitar. Las diversas ideas o imágenes de lo virtuoso configuran en un momento histórico dado —como ciudadano de la *pólis* en el período clásico, o como ciudadano del mundo en otros momentos históricos—, una determinada idea moral de humanidad, como apuntábamos antes a la hora de hablar de un cierto campo semántico moral. La concreción valorativa de esa idea moral de humanidad ha tenido rostros diversos y se ha ido modulando y ampliando, la mayor parte de las veces en un proceso de aprendizaje por negativo: es la experiencia de la barbarie ajena y, sobre todo, de la propia la que ha ido ampliando y ahondando aquellos rasgos que se consideran relevantes para definir qué es deseable o qué se requiere moralmente para comprendernos como humanos. En la modernidad cumplida esa negatividad se ha incrementado y la experiencia de la propia barbarie, que puede ser ejemplificada de tantas maneras y con tanta frecuencia, presta a ese ideal moral de humanidad un rostro peculiarmente negativo y resistente. Los derechos humanos han podido ser considerados, así, como el rasero práctico con el cual la humanidad se mide moralmente a sí misma en cuanto a sus mínimos éticos y serían, en cierto sentido, requisitos que se imponen a la hora de considerar a los diferentes hombres y sociedades, imágenes si no ya de excelencia sí, al menos, de requisitos indispensables en nuestra autocomprensión moral como especie. La relación que tienen tales imágenes reflexivas de la humanidad en la modernidad con las virtudes, en tanto disposiciones del discurso práctico, adviene en forma de aquel catálogo semántico, o de contenidos, al que nos referíamos anteriormente. No sólo se nos requiere simetría y reflexividad en el discurso práctico y en la acción moral, sino también, y quizá en primer lugar, sensibilidad moral: y esa sensibilidad moral atañe, sobre todo y como acabamos de apuntar, a la manera como nos autocomprendemos moralmente como especie, a las relaciones morales básicas con respecto a los otros miembros de la especie. A diferencia de lo que acontece en otros campos del aprendizaje humano (como en la adquisición de determinadas *capacidades* cognitivas), en el ámbito moral no puede olvidarse el motivo y la forma de lo que se aprende sin olvidar las *disposiciones* que se ejercen; olvidar por qué se sabe es, sencillamente, olvidar lo que se sabe. Ello le presta al peculiar aprendizaje moral, a lo que hemos denominado la formación de una determinada sensibilidad moral, una especial fragilidad que exige, en términos éticos, un ejercicio recurrente, recordatorio e imaginativo, de esas disposiciones. La perspectiva de la imparcialidad, de la simetría y de la reflexividad éticas requiere ser reactuada a cada momento

recordando e imaginando los motivos que han ido conformando nuestra sensibilidad y nuestra actitud morales[21].

Una última nota vincula también el tratamiento clásico de las virtudes —aquí recuperado sólo en forma de una analítica de la virtud— con las disposiciones que se ejercen en los discursos prácticos: el carácter narrativo que adquiere la expresión de la perspectiva moral en primera persona. MacIntyre señaló acertadamente en *Tras la virtud* el carácter narrativo de nuestras argumentaciones y conformaciones morales, y lo ligó a prácticas del bien que se desarrollaban a lo largo del tiempo y que se autocomprendían en aquellos relatos que podíamos hacer sobre nuestro proceso de desarrollo moral y sobre nuestra vida. La temporalidad moral habla, como hemos apuntado, de enseñanzas, cambios, olvidos y crisis; habla de un proceso de aprendizaje y de múltiples procesos de reinterpretación o de otras alteraciones del tejido de nuestra identidad moral. La noción misma de carácter —y aun de talante— no puede entenderse sin una clara conexión con esa narrativa interna del propio yo, como bien ha visto Aranguren[22]. Pues bien, si comprendemos las virtudes en tanto disposiciones requeridas en aquellas interacciones reflexivas en las que damos cuenta de nuestros valores, principios, elecciones o preferencias y en las que las criticamos y rectificamos, podemos también notar el entramado narrativo que esas disposiciones adquieren. Los sujetos configuran su identidad y su carácter en tales disposiciones, y lo hacen en términos temporales, y pueden también dar cuenta narrativa de esa temporalidad y de ese proceso. Es más, tendrán que hacerlo a la hora de dar cuenta de su identidad moral y de sus valores, si es que el proceso mismo les ha de ser comprensible y les puede ser explicado a los demás, si el entramado motivacional y racional que han ejercido no ha de desvanecerse ante los envites contra la fragilidad misma de la sensibilidad y la dimensión éticas. La manera en que el discurso y la reflexividad de la acción moral afectan a nuestra percepción moral del mundo, la forma en que esa reflexividad del discurso y de la acción configuran el aprendizaje moral de lo que somos y de lo que ya no somos, nos es inteligible y justificable como individuos históricos y temporales en términos narrativos. Esas narraciones morales del yo habrán de someter, en otro momento del discurso y de la acción, sus razones para contrastar su validez a la hora de justificar una norma o un principio morales, fuera, incluso, del contexto y del momento que los liga a un actor (una experiencia moral narrada puede configurarse y generalizarse, así, como buena o mala razón para hacer algo o para dejar de hacerlo, al margen incluso del momento particular en el que aconteció), pero ello no niega ni obsta para su estructura narrativa.

21. Cf. C. Thiebaut, «Derechos humanos: frágiles virtudes de la modernidad», en Herrera, 1993, 193-225.

22. Aranguren, 1987, 61-67.

Como ya se ha dicho, este tratamiento de la idea de virtud no agota todo el ámbito de la cuestión, pero, al menos, indica con claridad que no es del todo acertado el apresuramiento de algunos neoaristotélicos que emparejan la crítica al proyecto normativo de la modernidad —una crítica que es indisociable de ese mismo proyecto— con una reivindicación de una ética de las virtudes desde la que aquel proyecto acaba por declararse clausurado. El sólo aparente *tour de force* que hemos ejercitado es algo más que un intento de irenismo intelectual, pues hace posible recuperar de manera congruente los rasgos básicos de la analítica de la acción moral con los supuestos básicos del programa moderno. En efecto, llegados a este punto, tal vez pueda descubrirse que la crítica neoaristotélica de la que partía nuestro análisis no opera con la autorrestricción analítica con la que nosotros nos hemos movido: la reivindicación de una ética de la virtud frente a una ética de principios, normas y derechos no encuentra su razón central en la reivindicación filosófica de una forma de discurso teórico (de aquel discurso que atiende a las disposiciones y no sólo a los requisitos formales de la interacción), sino quizá ante todo es la reivindicación de determinados contenidos normativos —los de la comunidad y la tradición— frente a otros —los de la sociedad compleja y los del individuo autónomo y reflexivo—. Y, si ello es así, la polémica requerirá pasar a otro nivel y precisará de diferentes argumentos en los que no es éste el momento de entrar. Y, por su parte, la ética discursiva podrá integrar en su programa el tratamiento filosófico de los rasgos disposicionales de nuestra identidad moral, terreno éste en el que tienen especial relevancia otros debates de la ética contemporánea que ese programa habrá de afrontar.

BIBLIOGRAFÍA

Aranguren, J. L. López (1958), *Ética*, Revista de Occidente, Madrid; incluido en *Obras completas, 2*, Trotta, Madrid, 1994, 159-502.

Aranguren, J. L. López (1985), *El buen talante*, Tecnos, Madrid; incluido en *Obras completas, 2*, 617-671.

Aranguren, J. L. López (1987), *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Tecnos, Madrid; incluido en *Obras completas, 2*, 673-752.

Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea. Ética Eudema*, J. Pallí (trad.), Gredos, Madrid.

Atienza, M. (1991), *Las razones del derecho. Teorías de la argumentación jurídica*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Brandt, R. B. (1981), «W. K. Frankena and Ethics of Virtue»: *The Monist 64/3*, 271-292.

Camps, V. (1990), *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid.

Cortina, A. (1990), *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.

Crocker, D. A. (1992), «Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic»: *Political Theory 20/4*, 584-612.

Ferrara, A. (1985), «A Critique of Habermas' *Diskursethik*»: *Telos 64*, 45-74.

Guariglia, O. (1992), *Ética y Política según Aristóteles*, 2 vols., Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
Habermas, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt.
Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt.
Herrera, M. (ed.) (1993), *Jürgen Habermas: Moralidad, Ética y Política. Propuestas y críticas*, Alianza Universidad, México.
Lledó, E. (1985), «Introducción», en Aristóteles, *Ética Nicomáquea. Ética Eudema*, J. Pallí (trad.), Gredos, Madrid, 7-119.
MacIntyre, A. (1988a), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
MacIntyre, A. (1988b), *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
MacIntyre, A. (1990), *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Enciclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
Mauri, M. (1991), «El tema de la virtud: recientes debates»: *Revista de Filosofía* 5/IV, 219-227.
McDowell, J. (1979), «Virtue and Reason»: *The Monist* 62, 331-350.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
Nussbaum, M. (1988), «Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach»: *Midwest Studies in Philosophy*, supp. vol., University of Minnesota Press, Minneapolis, 145-184.
Nussbaum, M. (1990a), «Aristotelian Social-Democracy», en R. C. Douglass, G. R. Mara y H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York-London, 203-252.
Nussbaum, M. (1990b), *Love's Knowledge*, Oxford University Press, New York.
Rawls, J. (1972), *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford.
Rorty, A. O. (ed.) (1980), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley.
Thiebaut, C. (1988), *Cabe Aristóteles*, Visor, Madrid.
Thiebaut, C. (1992), *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Tugendhat, E. (1988), *Problemas de Ética*, J. Vigil (trad.), Crítica, Barcelona.
Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

AUTONOMÍA Y TEORÍAS DEL BIEN

Gerard Vilar

El tema enunciado en el título de este papel resulta cuando menos problemático. Los proyectos de ética filosófica centrados en la idea de emparejar el concepto de autonomía con una teoría general del bien no sólo han hecho en la modernidad muy poca fortuna, sino que, por contra, la filosofía práctica más bien ha descartado semejante posibilidad por considerarla una especie de contradicción en sus términos: si alguien es realmente autónomo, entonces no puede someterse a una concepción del bien que valga para todo el mundo. El concepto de autonomía como facultad y rasgo normativo distintivo de los individuos es probablemente el concepto central de la Ilustración europea. Éste se entendió como un sujeto que se libera de la tutela de la autoridad de los poderes tradicionales y que se atreve a pensar, a legislar, a gozar y a crear por sí mismo, libremente, sin más restricciones que las que surgen del necesario pero problemático respeto entre los sujetos libres, restricciones que traerán el trazado impreciso y cambiante de fronteras entre lo público y lo privado. El concepto de bien caería, precisamente, bajo este último ámbito de lo privado. A la libertad entendida como autonomía le corresponde una pluralidad de concepciones privadas del bien. En la fórmula de J. S. Mill: cada cual es libre de buscar la felicidad a su manera. La autonomía se entiende, así, ante todo no como un estado, sino como una facultad que hay que ejercer, pues nadie es autónomo, sino que se hace autónomo, y ello tanto empírica cuanto normativamente. Éste es el aspecto en el que el proyecto de la Ilustración, o de la Modernidad, en tanto que es el de la autonomía, está más lejos de haber sido superado. Por supuesto que nadie puede ser autónomo en solitario. Hoy ya no podemos creer en ese sujeto de la Ilustración desvinculado de los lazos sociales que lo constituyen. Y así se entiende que el proyecto de la Modernidad es también el de crear un tejido de relaciones intersubjetivas que respeten la autonomía de los individuos. Como muy bien se ha dicho, la

autonomía es la tarea ética y política de nuestro tiempo. Y la filosofía toma nota de ello[1]. La de autonomía se ha convertido, así, en la categoría fundamental de la filosofía práctica moderna. Puede decirse que con ella intentamos dar cuenta cabal de las conexiones entre los distintos conceptos morales fundamentales de libertad, igualdad, solidaridad, justicia, bien o virtud, aunque esta empresa cartográfica quizás resulte ser en último término un rompecabezas insoluble. Por lo pronto porque ninguna de estas categorías o conceptos tiene un significado unívoco sino que, como el mundo ético en su conjunto, el significado debe constituirse, no está dado *a priori*.

Así, en la filosofía contemporánea coexisten distintas interpretaciones de lo que sea la autonomía, interpretaciones que no explican ni de la misma manera ni siquiera las mismas conexiones entre los conceptos de la filosofía moral, ni entre éstos y la experiencia. Es patente sobre todo esto último. La filosofía, entre otras cosas, mide críticamente la distancia entre nuestro lenguaje y nuestra experiencia —es decir, la comenta, la juzga—, y en el caso de la categoría de autonomía tenemos un ejemplo paradigmático. En mi opinión son tres los tipos fundamentales de concepto de autonomía que hoy andan en juego en las discusiones de la filosofía práctica, a saber: 1) conceptos epistémicos, 2) conceptos estéticos y 3) conceptos normativos.

1) Paradigma de los conceptos epistémicos de autonomía y a su vez el concepto acaso más extendido actualmente es el que ofrece el modelo Frankfurt-Dworkin[2]. Esto es, la autonomía concebida como la capacidad de segundo orden de las personas para reflexionar críticamente acerca de sus preferencias, deseos, apetencias, creencias, etc., de primer orden, y la capacidad de aceptar o intentar cambiarlas a la luz de preferencias y valores de orden superior. Esta explicación del concepto de autonomía da cuenta de la dimensión cognitiva y racional-formal de la conducta autónoma, poniendo énfasis en la componente de *automodelación*, en el sentido de la capacidad para el autogobierno, el autoconocimiento, el autocontrol, etc., que sin duda forma parte de una existencia autónoma. Difícilmente puede ser autónoma aquella persona que sea esclava de sus pasiones o viva en permanente conflicto entre preferencias contradictorias. Un notable abogado de esta concepción entre nosotros es Domènech (1989).

2) Un segundo grupo de conceptos es el constituido por los estéticos. En el esteticismo helenizante del último Foucault (1987) o en el ironismo rortyano, por referirnos a los ejemplos recientes más llamativos,

1. También en el mundo hipánico es ello claramente evidente. Basta sólo echar una ojeada a algunos notables títulos recientes como son los de Camps, 1993; Cortina, 1990; Muguerza, 1990; o Rubio Carracedo, 1992.

2. Para una visión más amplia, cf. J. Christman (ed.), *The Inner Citadel. Essays on Individual-Autonomy*, Oxford University Press, New York, 1989.

la autonomía se presenta como ética individual que rechaza someterse a cualquier clase de normas, ya sean éstas normas *a priori*, normas contractuales o consensuadas, y cuyo sentido es el de hacer de la propia vida una obra de arte. El concepto estetizante de autonomía como *autoestilización* más allá del bien y del mal, como obrar que genera su propia normatividad y constituye su propia unidad de sentido (o muestra la imposibilidad de la misma), recoge una dimensión no menos fundamental que el anterior de la autonomía vivida por los modernos. Desde que en el Renacimiento surgiera el modelo de humanidad del héroe, cuya vida alcanza la eternidad por su carácter singular y ejemplar —como las obras de arte— pasando por el genio romántico y el esteta finisecular o postmoderno, en el imaginario civilizatorio occidental de la modernidad ha sido recurrente encontrar imágenes estetizantes de una existencia autónoma. Y grandes pensadores como Goethe, Humboldt, Marx o Mill recogieron en sus obras este concepto, aunque siempre en tensión con el tercer y fundamental concepto de autonomía. Sólo con el esteticismo que se inicia con Baudelaire y Nietzsche se perdió esta fundamental conexión con la dimensión normativa.

3) El último concepto de autonomía, crucial en la filosofía práctica moderna, es el de autonomía como superación del punto de vista egocéntrico, autonomía como capacidad de situarse en un punto de vista general, desinteresado, imparcial, el llamado punto de vista moral. Éste es el concepto que Kant desarrolló como centro de su ética y que recoge la dimensión estrictamente moral de la vida autónoma: es autónoma aquella voluntad que se deja vincular al interés general, aun cuando podría decidir hacer lo contrario. La autonomía entendida como *autovinculación* al punto de vista moral, el punto de vista de lo que todos podrían querer, era presentada en la ética kantiana como la única forma auténtica de autonomía, siendo cualquier otra en realidad heteronomía. Con ello Kant recogía un elemento central del moderno individualismo y particularmente de la tradición protestante: la consciencia moral individual, ese tribunal interior del sujeto moderno que juzga y exige sin tener que dar cuentas a nadie. Resulta hoy difícil aceptar los términos kantianos del sujeto que se autolegisla. Sin embargo, hay algunas buenas explicaciones contemporáneas del concepto normativo de autonomía que no recurren ni a una razón pura ni a un sujeto solitario. La ética discursiva de Apel y, especialmente, la de Habermas, dan potentes explicaciones de este tipo. Lo mismo que la propuesta de Axel Honneth (1992) basada en una teoría del reconocimiento y sobre la que más adelante volveremos[3].

Una importante cuestión que surge en el esclarecimiento de esta categoría, con independencia del concepto que de ella se sostenga, es el

3. Una breve presentación de su programa teórico puede verse en A. Honneth, «Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento»: *Isegoría*, 5 (1992) 78-92.

del valor de la misma, esto es, la cuestión de por qué la autonomía posee un valor no sólo instrumental, sino que es intrínsecamente buena. Ya Kant, que en un principio estableció un abismo entre la moralidad —y la autonomía de la voluntad como su principio— y la vida buena o feliz, comprendió en la última etapa de su vida que ningún ser humano puede evitar hacerse la pregunta del para qué del actuar moralmente, y que un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar es inverosímil[4]. Este *hacia dónde* apunta a los conceptos normativos de persona y de sociedad que, como las dos caras de una misma moneda, responden a la cuestión del fin. Esta cuestión parece, pues, que podría ser tema para una teoría del bien, que por cierto Kant no abordó propiamente.

La teoría del bien, la teoría del bien en sentido ético o moral, se entiende, no en sentido metafísico, se ocupa de un problema tan viejo como la filosofía misma, acaso el único gran problema de la filosofía o, cuando menos, el problema verdaderamente importante. Dicho problema no es otro que el de la *vida buena* (o *lograda*, o *recta*), que se deja formular en la pregunta socrática acerca de cómo debemos vivir. Dicha pregunta presenta una ambigüedad esencial, pues puede entenderse en el sentido personal de cuál sea el bien para una o uno, y así la teoría del bien sería la teoría de la conducta de vida correcta, o bien puede entenderse también en el sentido de cuál sea el bien para todos, con lo cual la teoría del bien sería reducida a una teoría de la justicia. La filosofía moderna reconoce que dadas las condiciones civilizatorias modernas en las que nos desenvolvemos, a esta pregunta no se le puede dar una respuesta directa y substantiva en su primer sentido, el del bien del individuo. Cada cual debe encontrarla para su caso concreto. Por eso a menudo se dice que la filosofía moral sólo puede ocuparse de aquellas cuestiones que tienen que ver con las normas que deben regular la convivencia entre individuos que tienen distintas concepciones de lo que es la vida deseable, esto es, las cuestiones de justicia, mientras que acerca de las cuestiones que se refieren al bien la filosofía nada tendría que decir. Ésta es la posición defendida militantemente por pensadores como Kant o, en el presente, Jürgen Habermas. La teoría del bien, según esta manera de ver las cosas, pondría en cuestión la idea misma de autonomía al condicionar teleológicamente la voluntad o prejuzgar los discursos prácticos. A ello se añade hoy el argumento sociopolítico de que, además, dada la multiplicidad irreductible de formas de vida que coexisten en las sociedades complejas modernas, toda tentativa de formular un concepto universal de vida buena estaría de antemano condenado al fracaso, en el mejor de los casos, o escondería una inclinación totalitaria, en el peor de ellos. La radicalidad de este punto de vista se evidencia, por ejemplo, en

4. Al respecto, cf. G. Vilar, «El concepto de Bien Supremo en Kant», en J. Muguerza y R. Rodriguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la «Crítica de la razón práctica»*, Tecnos, Madrid, 1989, 117-133.

el paradójico juicio de Habermas sobre la teoría de la justicia de Rawls: como ésta versa primariamente sobre contenidos, debe ser entendida no como teoría moral en sentido estricto, sino como una intervención en una discusión entre ciudadanos (Habermas, 1991, 46).

Sin embargo, creo que la filosofía puede aportar algunas luces sobre distintos aspectos de la pregunta y la naturaleza de las múltiples respuestas que pueden dársele, sin caer por ello ni en anacronismos ni en roles que nunca fueron los suyos, ni en tentaciones totalitarias. Entiendo que eso es posible por la sencilla razón de que aun cuando una respuesta concreta y substantiva a esta pregunta sólo puede darla cada cual para su caso concreto, su formulación implica un plano esencialmente de universalidad. Formulada filosóficamente, la cuestión de cómo hay que vivir, que implica la pregunta acerca de cuál sea la vida buena para el ser humano, es una cuestión universal que, en principio, no se vincula al punto de vista de nadie en particular, y por eso se la ha llamado, con razón, la pregunta de *cualquiera* (*anybody's question*; Williams). En este sentido, pues, ha de ser posible hablar de las condiciones generales para una vida no fracasada. Toda teoría del bien, sin embargo, si no se quiere renunciar al universalismo moderno, *a)* ha de subordinarse a un concepto universal de lo justo o de moralidad, y *b)* ha de dejar espacio para la pluralidad real de formas de vida. Esto quiere decir que la moralidad es epistemológicamente prioritaria frente a la vida buena, y que, en un sentido, toda teoría del bien ha de tener carácter «formal», esto es, sólo puede señalar algunas condiciones necesarias generales de la vida lograda o no fracasada, pero no puede formular modelos de vida al modo de la filosofía clásica o cristiana.

Lo cierto es que ésta es una opinión que empieza a contar cada vez con más adeptos. Incluso podría hablarse sin exagerar de un renacimiento de la teoría del bien desde muy distintas corrientes, aunque con muy distintos designios (Seel, 1991b). En los últimos años han empezado a proliferar las llamadas teorías minimalistas, débiles y formales del bien. Pionero en la empresa fue John Rawls y su idea de que la teoría de la justicia precisa de una teoría «débil» del bien, puesto que hay que saber lo que se va a distribuir en la llamada situación original[5]. La revisión del liberalismo que desde hace una década centra las discusiones de la filosofía práctica en el mundo anglosajón —y hoy también fuera de él—[6] y que empezara con la crítica del «atomismo» implícito en la *Teoría de la justicia*, de Rawls ha sido sin duda, el principal motor de dicho renacimiento de la teoría del bien. En esta polémica, en buena medida alentada no sólo por razones puramente teóricas y académicas, sino tam-

5. Rawls, 1978, 15, 60-68.

6. Cf. al respecto las revisiones de conjunto que ofrecen S. Avineri y A. de-Shalit (eds.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, New York, 1992; A. Honneth (ed.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt, 1992; y Thiebaut, 1992.

bién políticas y sociales, se ha hecho valer el muy fuerte argumento de que en la teoría de la justicia subyace un determinado concepto del bien y que sin éste no es posible deducir los principios de la justicia como Rawls pretendía en su histórico tratado. Buena parte de los trabajos de Rawls de los últimos años han sido destinados a reconocer los aspectos acertados de esta crítica, aunque manteniendo el principio liberal de la prioridad *epistemológica* de la justicia frente al bien (la prioridad ontológico-social del bien sobre la justicia es algo que ya pocos ponen en duda). En este sentido, y como consecuencia de las discusiones habidas, algunos notables liberales han reconsiderado radicalmente sus posiciones frente a la posibilidad e importancia de la teoría del bien. Quizás el caso más notable sea el de Ronald Dworkin, quien en sus *Tanner Lectures* ha intentado conectar la ética con la política construyendo una teoría acerca de la naturaleza de la vida buena, mostrando, pues, la continuidad entre la moralidad política liberal y la vida buena que sigue lo que él llama el «modelo del desafío», un modelo de inspiración aristotélica, en el que la bondad de una vida reside no en lo que produce, en su impacto sobre los demás, sino en el valor inherente de una «*skillful performance of living*» que requiere ante todo imaginación ética (Dworkin, 1990, 54 y 57).

No voy a detenerme ahora en examinar las últimos pasos de Rawls y Dworkin, sino que con botas de siete leguas voy ha considerar cuáles son las principales tendencias actuales en la elaboración de una teoría del bien, para luego volver sobre la categoría de autonomía. Aunque sin duda pueden hacerse otras clasificaciones, y además no pretendo ser exhaustivo en modo alguno, creo reconocer tres tendencias principales entre los autores que intentan fundamentar una teoría del bien, tendencias paralelas a las que encontrábamos anteriormente en las explicaciones de la categoría de autonomía a saber: 1) las epistémicas, 2) las estéticas, y 3) las normativas. Vayamos rápidamente a las primeras.

1) La primera tendencia se caracteriza por entender que una teoría del bien es ante todo un problema cognitivo. Por razones obvias en esta tendencia parece difícil encontrar algo realmente interesante. Todavía hay algunos para los que se trata de un problema de conocimiento no empírico, sino metafísico o trascendental. Intentos como el de Spaemann (1989) se mueven en la primera dirección. Una notable e interesante tentativa no metafísica la encontramos, no obstante, en los últimos trabajos de la, por otro lado, filóloga y hasta ahora defensora de una ética narrativa de corte neoaristotélico, Martha Nussbaum (1990a, 1992). Influida al parecer por su trabajo en un grupo interdisciplinario de la UNESCO en el que se encontraban economistas de renombre como Amartya Sen, Nussbaum ha realizado la propuesta neoaristotélica de definir la naturaleza humana en términos empíricos y deducir de ahí un concepto normativo mínimo de lo que debe ser una vida humana. Su concepción la ha bautizado ella misma como «esencialismo aristotélico» y consiste en la tesis de

que la vida humana tiene ciertos rasgos centrales definitorios (Nussbaum, 1992, 205), es decir, es posible conocer la «esencia humana». Este conocimiento es, por supuesto, de naturaleza empírica, pero Nussbaum considera a la vez que es de carácter universal. Para argumentar su posición se apoya en la reciente formulación del realismo en términos «internalistas» por parte de algunos filósofos postanalíticos contemporáneos, particularmente Hilary Putnam. El esencialismo interno de Nussbaum propone el esbozo de una teoría de las funciones principales del ser humano y que definen la vida humana. Esta teoría recogería entonces en una lista los invariantes de la existencia humana, cuyo conocimiento, por ser empírico, estaría abierto al debate y a la reformulación, pero por referirse a rasgos universales sería objeto de un amplio consenso parecido al *overlapping consensus* de Rawls (Nussbaum, 1992, 223). Nussbaum ofrece una lista de diez capacidades básicas del ser humano que constituyen a su vez las necesidades o elementos básicos imprescindibles para que una vida pueda ser considerada humana (Nussbaum, 1990a, 219-225; 1992, 216-222). Por contraposición a la rawlsiana teoría débil del bien, Nussbaum califica a su concepción del ser humano «fuerte y vaga», lo mismo que a la asociada concepción del buen funcionamiento del ser humano, «teoría fuerte vaga del bien». Importante para comprender a Nussbaum es el objetivo con el que su propuesta de teoría del bien se relaciona, a saber: el de elaborar con urgencia una base para una teoría ética global, y particularmente una teoría general de la justicia distributiva que se pueda utilizar a nivel internacional, en Bangladesh lo mismo que en Panamá o en Dinamarca (Nussbaum, 1990a, 206-208; 1992, 205). En este sentido se da una relativa inconmensurabilidad entre las teorías de Nussbaum y de Rawls o Dworkin, puesto que éstos, por ejemplo, sólo pretenden dar cuenta de los principios de la justicia en las democracias liberales occidentales cuyas tradiciones derivan de la Ilustración[7]. Nussbaum llama, pues, «fuerte» a su teoría tanto por su voluntad universalista como por estar centrada en los fines de la vida en sentido aristotélico. Pero pasemos rápidamente a la lista de los bienes (Nussbaum, 1990a, 225; 1992, 222):

1) Ser capaz de vivir hasta el fin una vida humana completa en la medida de lo posible; no muriendo prematuramente, o antes de que la propia vida se haya reducido hasta el punto de no merecer la penar vivirla.

2) Ser capaz de tener una buena salud; estar adecuadamente alimentado; tener abrigo adecuado; tener oportunidades de satisfacción sexual; ser capaz de desplazarse de un sitio a otro.

3) Ser capaz de evitar dolores innecesarios y no beneficiosos y de tener experiencias placenteras.

4) Ser capaz de usar los cinco sentidos; ser capaz de imaginar, pensar y razonar.

7. Por ejemplo, cf. Rawls, 1978; y 1985, 225.

5) Ser capaz de tener vínculos con cosas y personas fuera de nosotros; amar a quienes nos aman y cuidan de nosotros, lamentar su ausencia y, en general, amar, lamentar, sentir añoranza y gratitud.

6) Ser capaz de formar una concepción de la vida buena y comprometerse en la reflexión crítica sobre la planificación de la propia vida.

7) Ser capaz de vivir para otros y con otros, reconocer y mostrar preocupación por otros seres humanos, comprometerse en varias formas de interacción familiar y social.

8) Ser capaz de vivir con atención y en relación a los animales, plantas y el mundo de la naturaleza.

9) Ser capaz de reir, jugar y disfrutar de actividades recreativas.

10) Ser capaz de vivir la propia vida y la de nadie más; ser capaz de vivir la propia vida en un entorno y contexto propio.

La esencialista aristotélica sostiene que una vida en la que falte alguno de estos bienes, aun cuando los demás estén dados incluso en abundancia, carecerá de humanidad, pues todos ellos son de central importancia y son distintos en cualidad. Esta lista, nótese, no es de bienes actuales y materiales, sino de capacidades. Ésta es otra diferencia importante con la teoría débil del bien de Rawls, quien sitúa entre los bienes principalmente funciones actuales y bienes materiales. Al tratarse de una lista de capacidades no se cuestiona la libertad de elección de nadie, con lo que por este lado no queda alterada la autonomía de ningún individuo, antes al contrario, queda potenciada. Además, en la lista se potencian aquellas capacidades que posibilitan la automodelación como facultades fundamentales de la esencia humana. Al tratarse además de capacidades, queda un amplio margen tanto para una especificación en sentido de la pluralidad de las formas de vida y culturas, como en el sentido local. Por este lado parece, pues, difícil poder atacar el planteamiento de Nussbaum. Éste me parece compatible con un concepto integral de autonomía y, en su conjunto, bastante plausible atendiendo a sus motivaciones y a su contexto. Otra cosa es la lista en sí misma y su interpretación. Pero ahora no podemos abordar esta discusión dada la escasez del recurso tiempo a nuestra disposición. Paso entonces a la segunda de las tendencias actuales en la elaboración de una teoría del bien.

2) La marea discursiva y periodística en torno al diagnóstico cultural de nuestra época que tuvo lugar bajo el rótulo de neón de la «postmodernidad» ha ofrecido un marco para otro grupo de reflexiones, aun cuando de muy distinta índole entre sí, en la dirección de una teoría del bien. Acaso todas ellas compartan, sin embargo, un elemento en común, a saber: el acercamiento de la ética y la estética. El fuerte proceso de estetización del mundo de la vida al que estamos sometidos queda reflejado en la nivelación de la literatura con la filosofía, no menos que en la fusión del arte con la vida, que quedan recogidas en la estetización de la ética de un Foucault, de la primera Nussbaum, de MacIntyre, de Rorty o

de Taylor. Foucault es, sin lugar a dudas, el caso más extremo. Como ya se ha mencionado, sus últimas obras proponían, apoyándose a un tiempo en Nietzsche y en autores helenísticos, una estética de la existencia, una *autoestilización* de la propia vida en el sentido de convertirla en una obra de arte. La divisa de su ética era, en sus propias palabras, «vivir una vida bella y dejar a los demás la memoria de una bella existencia». Actualmente estamos asistiendo a un cierto *boom* en la recepción de esta propuesta que tan desconcertante resultó al principio para los foucaultianos de estricta observancia. Rorty, Taylor y la primera Nussbaum comparten con Foucault la aceptación de los presupuestos de la modernidad. La vida estética rortyana que persigue con insaciable curiosidad extender sus límites más que encontrar su centro (Rorty, 1991, cap. 5); las exploraciones literarias de la identidad moderna de Taylor en *Sources of Self* y de Nussbaum en *Love's Knowledge* persiguen, mediante el recurso a la experiencia estética moderna, la liberación de la teoría ética de las falsas exigencias que plantean las éticas deontológicas o las éticas dogmáticas. El caso de MacIntyre es distinto. Éste rechaza la Modernidad en su conjunto y ve la única posibilidad de superación de la catástrofe moral contemporánea en una vuelta a la tradición premoderna de Aristóteles y Santo Tomás. Sin embargo, también MacIntyre recurre a la estetización de la ética al intentar compensar la pérdida de la concepción substancial de la vida buena con el concepto de narración. La vida buena para el hombre sería, para MacIntyre, la búsqueda de la unidad narrativa de la propia vida. En sus propias palabras, la vida buena es «la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor lo que es la vida buena para el hombre» (Foucault, 1987, 271). Común a todas estas tentativas es también su bestia negra, esto es, la filosofía moral kantiana. Lo que acaso olviden es que también Kant intentó en la *Crítica del Juicio* cerrar por la via estética el abismo que había establecido entre la naturaleza y la moralidad en las dos primeras críticas. El problema de todas estas tentativas es que llevan a callejones sin salida: o bien caen en planteamientos premodernos o bien ponen a la teoría en la tesitura de convertirse en literatura, como muy bien ha mostrado Habermas en el caso de Taylor (Habermas, 1991, 176-185).

3) La tercera tendencia en la elaboración de teorías del bien es la normativa, esto es, la que incluye todas aquellas tentativas de deducir un concepto de vida buena a partir de un análisis fenomenológico o antropológico de los fenómenos específicamente morales. En el mundo anglosajón es ejemplar al respecto el caso ya mencionado del último Dworkin. En el mundo germánico Tugendhat (1988 y 1992), Wolf (1984), Honneth (1992), Rentsch (1990) o Seel (1991a) ofrecen ejemplos de algunas estrategias teóricas posibles en esta dirección. No podemos referirnos aquí a todas estas tentativas, que son por lo demás muy desiguales entre sí. Voy a referirme sólo a una de ellas, la de Axel Honneth, a la que considero como más relevante y prometedora. El

marco teórico de Honneth es su proyecto de desarrollar, más allá de los logros del enfoque teórico-comunicativo, una teoría de la sociedad con pleno contenido normativo partiendo de la idea del joven Hegel de la lucha por el reconocimiento. De ahí resulta la ampliación antropológica de una ética intersubjetivista que toma la lucha por el reconocimiento como mecanismo generador de la moralidad. Honneth reconstruye luego esa idea original de Hegel con los medios conceptuales del interaccionismo simbólico de Mead y de la psicología de Winnicot, y elabora una tipología de las formas básicas de reconocimiento y de las correspondientes formas de desprecio[8]. Con ello reconstruye la gramática de los conflictos morales de tal modo que, a diferencia de la ética discursiva, no recorta el campo de los fenómenos morales ni corta los puentes entre su plano descriptivo y el estrato motivacional de la experiencia moral[9]. Lo que aquí nos interesa de esta tentativa de corte neohegeliano es que desemboca en la idea de un concepto formal de vida buena, en la forma de un concepto de eticidad formal que contiene todos los presupuestos intersubjetivos que deben cumplirse para que los sujetos se sepan protegidos en las condiciones de su autorrealización (Honneth, 1992, cap. 9). Al igual que Hegel, entiende Honneth la eticidad como una ampliación de la moralidad, en el sentido del *ethos* de un mundo de la vida particular en el que el juicio moral substantivo satisface las exigencias de los principios morales universales. A diferencia de la mayor parte de los comunitaristas contemporáneos, que desarrollan estrategias neoaristotélicas y en general antikantianas, Honneth no pretende sin embargo invertir la relación entre moralidad y eticidad, de tal modo que se hace depender la validez de los principios morales de las concepciones históricamente cambiantes de la vida buena. Con su reconstrucción del modelo del reconocimiento, Honneth persigue una tercera posición, intermedia entre kantianos y aristotélicos. De los primeros se diferencia porque se trata no sólo de la autonomía moral de los seres humanos, sino también de las condiciones de su autorrealización en conjunto; la moral se entiende entonces como el punto de vista del respeto universal que sirve junto a otros dispositivos protectores al fin general de posibilitar una vida buena. Este concepto del bien, no obstante, y a diferencia de los aristotélicos, no debe entenderse como expresión de convicciones valorativas substanciales que constituyen el *ethos* de una comunidad de tradición concreta. Se trata, más bien, de los elementos estructurales de la eticidad que desde el punto de vista universal de la posibilidad comunicativa de la autorrealización se pueden derivar normativamente de la multiplicidad de todas las particulares formas de vida. Así, el planteamiento de Honneth comparte con

8. Una exposición resumida de su posición se encuentra en su citado artículo «Reconocimiento y desprecio».

9. Cf. A. Honneth, «Anerkennungsbeziehungen und Moral. Zur anthropologischen Erweiterung einer intersubjektivistischen Ethik», ms., 1992.

Kant el interés en normas máximamente generales, y con los comunitaristas, la orientación al fin de la autorrealización humana. El concepto de eticidad formal, pues, puede definirse como el conjunto de las condiciones intersubjetivas que sirven de presupuesto a la autorrealización individual. La relación entre la experiencia del reconocimiento y la relación consigo mismo resulta de la estructura intersubjetiva de la socialización, de la identidad personal. Los individuos se constituyen como personas porque aprenden a relacionarse con ellos mismos desde la perspectiva de la aprobación o del rechazo del otro, cuyas propiedades y capacidades aparecen como positivas. El ámbito de tales propiedades, y con ello el grado de relación positiva consigo mismo del individuo, se incrementa con cada nueva forma de reconocimiento que puede referir a sí mismo como sujeto. Tres son las principales formas de reconocimiento: amor, derecho y solidaridad. En la experiencia del amor surge la posibilidad de la autoconfianza; en la experiencia del reconocimiento jurídico es la posibilidad del autorrespeto; y en la experiencia de la solidaridad, finalmente, la de la autoestima. Y éstos son precisamente los presupuestos formales de una eticidad y de una vida lograda. Sin suponer una cierta medida de autoconfianza, de autonomía jurídicamente garantizada y de seguridad acerca del valor de las propias capacidades, no se puede imaginar el éxito de la autorrealización, si por ésta se entiende un proceso de realización no coaccionado, de fines vitales libremente elegidos.

Tras este rápido repaso de la actualidad filosófica por lo que a las teorías del bien se refiere, podemos pasar a la última parte de mi intervención que articularé en torno a dos preguntas que me son sugeridas por el estado de las discusiones contemporáneas. La primera de ellas es la pregunta de si a lo que se apunta al fin y al cabo es a si puede pensarse o no el concepto de autonomía con independencia de una teoría del bien. La segunda pregunta se plantea sólo si se responde negativamente a la primera, y se refiere a la cuestión de qué tipo de teoría del bien y de concepto de autonomía es más razonable defender. Por supuesto cada una de estas preguntas da no sólo para una conferencia sino por lo menos para un seminario, así que no voy a poder hacer otra cosa que esbozar las respuestas y los argumentos que las apoyan.

En relación a la primera pregunta, esto es, la de si puede pensarse el concepto de autonomía sin una teoría del bien, mi respuesta es compleja. Por un lado, hay que responder positivamente. Puede pensarse el concepto de autonomía con independencia de una teoría del bien. Así lo hizo Kant y así lo hace la ética discursiva en la actualidad. Ahora bien, se trata en estos casos de conceptos de autonomía no sólo radicalmente diferenciados en el plano de la moralidad, es decir, de un concepto puramente moral, sino que como después argumentaré están aquejados del mal del idealismo, o sea, son unilaterales y no coinciden con la experiencia. En una segunda instancia, pues, mi respuesta a nuestra pre-

gunta sería negativa, porque creo que todo concepto integral de autonomía debe formar parte implícita o explícitamente de un concepto normativo de persona y de sociedad, que son las dos partes de la teoría del bien. Ya Kant avanzó en esa dirección en sus últimas obras de filosofía práctica, especialmente en la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*. Esta crítica vale, pues, en mi opinión especialmente para la actual continuadora de la ética kantiana, esto es, para la ética discursiva, cuya deficitaria explicación del concepto de autonomía ha sido repetidamente señalada. Primero, porque reduce la autonomía a la capacidad del sujeto hablante de participar en los discursos prácticos, con lo cual se pierde el *pathos* del individuo que se autolegisla; segundo, porque los discursos prácticos tienen presupuestos contrafácticos y en la realidad parece difícil que nadie pueda ejercer realmente su autonomía discursiva. En los últimos años, no obstante, Habermas parece haber reconocido poco a poco la importancia fundamental para la ética de este plano en el que el sujeto anclado en una forma de vida interpreta sus intereses, deseos y creencias, y negocia con ellos. Ello se ve, por un lado, en la importancia que el derecho adquiere como compensatorio del carácter falible de los conocimientos morales. Como no puede suponerse que la regulación de los conflictos sociales se podrá resolver oportunamente de manera consensual, tiene que complementarse la moral con el derecho positivo (Habermas, 1992).

Por otro lado, se ve también en la introducción de la importante distinción entre discursos éticos y discursos morales[10]. La diferencia fundamental entre ellos reside, en primer lugar, en el tipo de pregunta que afrontan: qué es bueno para mí o qué es bueno para nosotros en tanto que comunidad, para el caso de los discursos ético-existenciales y los ético-políticos respectivamente, o bien qué sea bueno para todos, en el caso de los discursos morales. En segundo lugar, se diferencian en el grado de dependencia del contexto. Los discursos ético-existenciales o ético-políticos son procesos de autocomprensión que tienen lugar en el marco de una biografía o de una forma de vida. Los discursos morales, en cambio, en la medida en que exigen una perspectiva descentrada que supere el punto de vista egocéntrico para situarse en una posición imparcial de lo que todos podrían querer, implica una ruptura con toda eticidad concreta, un distanciamiento de los contextos vitales con los que toda identidad está estrechamente entrelazada.

La importancia de los discursos éticos la ha reconocido Habermas refiriéndose al problema del aborto (Habermas, 1991, 166 s.), problema que quizás no sea resoluble desde el punto de vista moral y se trate de una cuestión ética formulable sólo en el horizonte de una tradición,

10. Cf. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, 222; Id., *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt, 1990, 118 ss. y 141 ss.; Id., *Vergangenheit als Zukunft. Interview mit M. Haller*, Pendo, Zürich, 1991, 136 s. y 144 s.; y, sobre todo, Id., 1991, 100-118, 120 ss., 165 s., 168 s., 176-185, 219.

un contexto, unos ideales de vida. En ese caso la cuestión del aborto podría tener distintas respuestas, y el problema sería entonces más bien el de cómo se puede garantizar la coexistencia justa de distintas formas de vida y concepciones del mundo. Así, en general, del carácter inconcluyente de algunos discursos prácticos puede sacarse la conclusión de que no están en juego intereses generalizables, y que, por consiguiente, no hay entonces que buscar respuestas morales, sino buscar compromisos equitativos. Ahora bien, puesto que por anticipado no puede saberse si se está frente a una cuestión ética o moral y nunca ningún entendimiento acerca de cuestiones prácticas (o teóricas) puede darse por definitivo e irrevisable, nunca podremos despejar en la práctica la duda de que para nosotros, comunes mortales, quizás sólo esté a nuestro alcance participar en discursos éticos que aspiran a ser morales. En cualquier caso, en discursos en los que el individuo no puede aspirar a distinguir claramente cuáles de sus intereses son generalizables y cuáles no. Eso, en mi opinión, no devalúa ni un ápice la ética discursiva entendida como «teoría discursiva de la moral», pues se trata de un problema con el que los propios participantes en el discurso deben confrontarse. Ciertamente, la ética no resuelve los problemas morales o éticos de nadie, no releva a nadie de su responsabilidad práctica. Pero en estas condiciones de déficit de fundamentación de las normas, la formación racional de preferencias adquiere una importancia que hasta ahora la ética discursiva le denegaba al individuo que pretende actuar y opinar moralmente, y, por ende, menguaba el concepto comunicativo de autonomía hipotecando con ello el poder explicativo de la ética discursiva. Hasta ahora parecía que la autonomía personal y la autonomía moral podían separarse, aun contra la intuición cotidiana —pieza básica de la ética antigua— de que difícilmente puede ser moral quien en principio no es capaz de elegirse a sí mismo, quien no es dueño de sí. Si hay dificultades en distinguir cuándo estamos ante un discurso moral y cuándo ante uno ético, entonces también tendremos dificultades en distinguir siempre cuándo tratamos con normas y cuándo con preferencias de segundo orden. La autonomía en sentido estrictamente moral, y la autonomía como capacidad para el autoconocimiento y la automodelación, han de pensarse conjuntamente.

Por otro lado en los discursos éticos la departamentalización de la razón queda fuera de juego, puesto que en la formación de preferencias no sólo intervienen elementos normativos, sino también cognitivos, estéticos, pragmáticos y expresivos. Aquí no puede pensarse la razón comunicativa sin su otra cara, sin una facultad de juzgar[11] que medie entre las distintas esferas de la razón. Los típicos problemas de la ética

11. Cf. por ejemplo la propuesta de M. Seel, «Die zwei Bedeutungen "kommunikativer" Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft», en A. Honneth y H. Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986; y 1991a.

ecológica ilustran aquí muy bien acerca de lo que estamos hablando. En la decisión ética de comprometerse para salvar un bosque amenazado por la construcción de una nueva autopista, concurren los distintos momentos (moral, pragmático, estético, etc.) que han cristalizado en unas preferencias que apuntan a una cierta forma de vida individual y colectiva. Los problemas de justicia informal en el nivel de la familia o en el de la amistad ofrecen igualmente ejemplos iluminadores. Lo importante es que en el proceso discursivo de formación de esas preferencias se abran al mundo, se iluminen, se constituyan las necesidades de los individuos. Que la experiencia del bien es una experiencia abridora de mundo, es una idea con la que la hermenéutica se ha topado alguna vez. Éste es un pensamiento que habría que intentar recuperar desde la perspectiva de la ética discursiva ampliada.

La segunda pregunta, la pregunta acerca de qué tipo de teoría del bien y de concepto de autonomía es más razonable defender tiene una respuesta más compleja. Las tres estrategias que hemos considerado anteriormente —la epistémica, la estética y la normativa— son iluminadoras de distintos aspectos importantes de la teoría del bien y del concepto de autonomía, pero ninguna de ellas da cuenta satisfactoriamente por separado de lo que se proponen explicar. Mi propuesta consistiría en intentar una cuarta estrategia que comprendería elementos de las otras tres. Dicha estrategia no sería ni la estrategia de la ensalada ni la de la síntesis hegeliana, sino que tiene más bien que ver con las ideas adornianas de irreconciliación y de campo de fuerzas. Nuestra razón se ha escindido definitivamente en esferas irreconciliables y lo único que está en nuestra mano es construir sucesivas constelaciones de racionalidad, sin disolver la complejidad de los campos de fuerzas en los que la razón se nos presenta. La vida no es un teorema. Ni un tribunal. Tampoco es una obra de arte en sentido clásico. En el mejor de los casos puede ser una obra de arte moderno, es decir, caracterizable más en términos de lo negativo que de lo afirmativo, de lo falto de unidad, lo alegórico, lo fragmentario más que lo bello y lo simbólico. Mi propuesta consistiría en una *teoría informal del bien* y en una formulación del concepto de autonomía en términos de las capacidades necesarias para la autorrealización. Éstas han de comprender el concepto cognitivo, como capacidad para el autoconocimiento y la automodelación; el concepto normativo, como la capacidad para la vinculación al punto de vista moral, y un concepto estético que apunte al arte de suturar en la medida de lo posible las heridas que las limitaciones de nuestras capacidades, los insolubles conflictos que se nos presentan y la frecuente quiebra del bien que jalonan la vida de cualquier ser humano, de tal modo que ésta pueda parecerse más a la serena composición de una obra de Kandinsky que al desgarramiento, la agonía y el dolor que traspasan una de Bacon o al montón de ruinas de una de Beuys. De este modo, frente al planteamiento unilateralmente esencialista y cognitivista de Nussbaum y frente al formalista y normativo de Honneth, yo defendería, pues, una estrate-

gia informalista[12] y estética que contiene tanto el momento cognitivo cuanto el normativo como polos de un campo de fuerzas complejo. Mi respuesta a la pregunta acerca del para qué es parecida a la que debemos dar para el arte. El modo de existencia de éste es el de la «finalidad sin fin», pero en tanto que artefacto no puede sustraerse a la racionalidad instrumental y esta tensión es su elemento vital y su miseria. De la vida ética humana puede decirse otro tanto.

BIBLIOGRAFÍA

Camps, V. (1993), *Las paradojas del individualismo*, Crítica, Barcelona.

Cortina, A. (1990), *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid.

Domènech, A. (1989), *De la ética a la política*, Crítica, Barcelona.

Dworkin, G. (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, University Press, Cambridge.

Dworkin, R. (1990), «Foundations of Liberal Equality»: *The Tanner Lectures on Human Values XI*, 54 y 57.

Foucault, M. (1987), *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres; 3: La inquietud de sí*, Siglo XXI, Madrid.

Frankfurt, H. (1971), «Freedom of the Will and the Concept of a Person»: *Journal of Philosophy 68*.

Habermas, J. (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt.

Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt.

Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt.

MacIntyre, A. (1987), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.

Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Nussbaum, M. (1988), «Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, suppl. vol.

Nussbaum, M. (1990a), «Aristotelian Social Democracy», en R. C. Douglass, G. R. Mara y H. S. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York-London, 203-252.

Nussbaum, M. (1990b), *Love's Knowledge*, Oxford University Press, Oxford.

Nussbaum, M. (1992), «Human Functioning and Social Justice. In defense of-Aristotelian Essentialism»: *Political Theory 20*, 202-246.

Rawls, J. (1978), *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Rawls, J. (1985), «Justice as Fairness: Political not Metaphysical»: *Philosophy and Public Affairs 14*, 223-251.

Rentsch, T. (1990), *Die Konstitution der Moralität*, Suhrkamp, Frankfurt.

Rorty, R. (1991), *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.

Rubio Carracedo, J. (1992), *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid.

12. Tomo el término del movimiento vanguardista de la segunda postguerra al que perteneció, por ejemplo, Antoni Tàpies, y que se opone tanto al geometrismo de la abstracción de la época como a todo figurativismo.

Seel, M. (1991a), *Eine Ästhetik der Natur*, Suhrkamp, Frankfurt.
Seel, M. (1991b), «Die Widerkehr der Ethik des guten Lebens»: *Merkur 502*, 42-49.
Spaemann R. (1989), *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*, Klett-Cotta, Stuttgart.
Thiebaut, C. (1990), *Historia del nombrar*, Visor, Madrid.
Thiebaut, C. (1992), *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Tugendhat, E. (1988), *Problemas de ética*, Crítica, Barcelona.
Tugendhat, E. (1992), *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt.
Wolf, U. (1984), *Das Problem des moralischen Sollen*, De Gruyter, Berlin.

ÉTICA Y DIVERSIDAD CULTURAL

Fernando Salmerón

I. A PROPÓSITO DEL RELATIVISMO

El mero título de este ensayo sugiere de manera expresa la preocupación por los problemas morales y políticos de la diversidad cultural. Y supone, además, como consecuencia, al menos una forma de relativismo: la que deriva del simple reconocimiento de la pluralidad de las culturas como un dato innegable. De cualquier modo que se presente, esta diversidad de concepciones y de formas de vida, de ideas generales o esquemas conceptuales para clasificar e interpretar las realidades de la naturaleza y de la historia, no implica por sí misma ninguna tesis filosófica sobre la naturaleza de la verdad y el alcance de las razones. Esto quiere decir que, lo que suele llamarse relativismo cognoscitivo, no se deriva necesariamente de la constatación empírica de la pluralidad cultural. Como tampoco se confunde, tenemos que añadir enseguida, con la tesis específicamente ética que suele ser llamada relativismo moral, en muchas ocasiones profesada por quienes rechazan abiertamente el aludido relativismo cognoscitivo. Es el caso de Steven Lukes (1977, 154-174), cuyas distinciones se emplean aquí sin que se considere indispensable su discusión o ajuste.

Lukes pretende, igual que otros autores más preocupados por el conocimiento científico —por ejemplo, Larry Laudan (1990)—, que en las actividades en que se originan nuestras creencias se da un espacio para la discusión racional, donde podemos acudir con reglas y criterios objetivos que permiten una evaluación independiente de teorías alternativas. Son criterios y reglas que dependen de los fines de la ciencia que, por lo mismo, pueden también entrar en comparación con otras actividades humanas. Pero Laudan va más allá de la incomodidad que según Lukes afecta su doble posición, y extiende su argumento en contra del relativismo cognoscitivo para atacar al moral propiamente dicho.

No son asuntos en los que podamos detenernos ahora, sin embargo, tampoco estará de más la indicación de que la vía por la que transita la ampliación del argumento, corre también en la misma dirección. Porque Laudan no va en busca de la justificación de aquellos criterios y reglas de la investigación como tarea previa, sino en busca de los resultados logrados por las teorías científicas elegidas de acuerdo con ellos, para afirmar finalmente que algo tendrán de correcto puesto que han permitido la elección de teorías confiables. Al acercar los criterios de la investigación a las teorías substantivas, trata de hacerlo en un contexto más amplio que alude a las capacidades de los seres humanos para predecir y controlar su entorno y para comprender cómo se puede producir un conocimiento orientado hacia esos fines. En este contexto general, que permite introducir un componente de decisión razonada, se puede hablar de la justificación de los métodos para investigar, por encima de los intereses particulares de la comunidad científica —de modo semejante a como hablamos de la justificaci{on de nuestras creencias acerca del mundo—. Es la exigencia de justificación lo que nos coloca en condiciones de decidir sobre teorías o paradigmas rivales en las ciencias, de la misma manera que abre la posibilidad de decidir sobre diferentes culturas y visiones del mundo.

La vía seguida por Laudan encuentra apoyo en la convicción de que existen preocupaciones humanas —de alimentación, salud, protección frente a las fuerzas de la naturaleza—, que son universales, sobre las que podemos averiguar si contienen elementos compartidos claramente transculturales: por ejemplo, el de confianza o credibilidad de las predicciones. Pero aun cuando no existieran estos criterios compartidos, de su ausencia no se seguiría la imposiblidad de que de hecho algunas prácticas o ideas pasaran de una cultura a otra —como de hecho pasan de una a otra las teorías o los paradigmas, que vienen a ser creencias comunes—. Porque las reglas de método de un paradigma, como los de una concepción del mundo, no son tan rígidas como supone el relativismo y no siempre comprometen a un conjunto específico y cerrado de doctrinas, sino que a menudo permiten el cambio de creencias sustantivas en la medida en que surgen nuevas evidencias. Desde el punto de vista del pragmatismo adoptado por Laudan, todos los humanos podemos ser afectados por buenas razones cuando se trata de aquellas preocupaciones generales y se emplean argumentos en términos de medios y fines —aunque los bienes a obtener y los costos sociales sean en cada caso diferentes—. Éste es un hecho que se hace patente en la investigación histórica y en la de la vida de las sociedades, que el relativismo no ha sabido explicar adecuadamente.

En la investigación científica es posible una elección racional entre paradigmas rivales, aun en el caso de que se tratara de teorías parcialmente inconmensurables. Lo que sucede es que las traducciones interparadigmáticas no han de ensayarse en los niveles teóricos superiores, sino a propósito de aquellos fenómenos a que se dirigen las dos teorías y, en

esa zona común, diseñar procedimientos de contrastación empírica. El pragmatista del diálogo filosófico escrito por Laudan no busca datos indubitables o conjeturas de las que puedan derivarse conocimientos definitivos —todos nuestros conocimientos son falibles—, pero mantiene la convicción de que pueden mejorarse y de que hay criterios confiables para reconocer esa mejora. En general, recoge en este punto tesis del racionalismo crítico. Sin embargo, subraya además que todo conocimiento científico tiene ingredientes de evaluación y que ésta es inevitablemente comparativa. Preferir una teoría entre otras, por ejemplo, no quiere decir nada acerca del futuro de esa teoría, pero significa que pensamos que hasta el momento ha superado contrastaciones más exigentes que sus rivales conocidas.

Este punto de vista puede ser extendido a los problemas morales que surgen a propósito de la diversidad de las culturas, no solamente como declaración de confianza en que la argumentación y la prudente ponderación de las razones impulsan nuestro conocimiento de los fenómenos sociales y nuestras decisiones morales. Ante todo, puede ser extendido a esos problemas morales como advertencia de que su planteamiento no se compromete por adelantado con las tesis filosóficas del relativismo: ni con el llamado cognoscitivo, ni con el llamado relativismo moral. Supone, naturalmente, la aceptación de la diversidad de las culturas y de las concepciones del mundo, como mera constatación empírica, y acaso, la tesis filosófica específicamente referida a la ética, que admite una pluralidad de valores morales. Esta última es una tesis que, a propósito de las cuestiones que nos interesan, tiene efectos antidogmáticos: apoya principios comprensivos de interpretación, que hacen justicia a las concepciones ajenas; y puede tenerse como cercana, en política, a las virtudes de la tolerancia, y en epistemología, a la idea de que no existen conocimientos infalibles.

II. LA DIVERSIDAD CULTURAL. TENSIONES Y RIESGOS

La advertencia anterior permite dejar a un lado la compleja discusión contemporánea sobre el relativismo, para entrar directamente en los problemas de la diversidad cultural, restringidos en este caso con el adjetivo de problemas *morales*. Una denominación que quiere, además, acentuar su carácter práctico y, por tanto, la dificultad de llegar a soluciones exhaustivas con fórmulas generales más o menos abstractas. Aunque válidas en todo caso para condiciones similares, no podrían esas fórmulas abarcar nunca la real diversidad de las situaciones y del proceso histórico de las sociedades humanas. De ahí la condición de todo pensamiento moral: su carácter en cierto modo aproximativo y su exigencia de aplicación flexible, sobre todo en situaciones de conflicto.

No basta, sin embargo, dejar aparte la discusión de las tesis filosóficas del relativismo. Es indispensable precisar, siquiera sea someramente,

algunas notas del complejo fenómeno aludido con el nombre de relativismo empírico, para acortar la distancia con los problemas que nos interesan, porque el mero constatar la pluralidad de las culturas puede resultar engañoso. Lo que plantea problemas específicamente morales no es la diversidad de las culturas, más o menos aisladas, que se suceden a lo largo de la historia; lo que importa son las culturas en contacto, de preferencia cuando comparten un mismo territorio. Ésa es la situación cuyas relaciones, de armonía o de conflicto, pueden recibir calificaciones morales o políticas y aun estrictamente jurídicas. De un intento reciente de caracterización de las condiciones de una sociedad multicultural —el de Joseph Raz—, comentamos solamente unas notas, suficientes para ejemplificar dos cosas: la índole de los problemas y la imposibilidad de la descripción de tales realidades sociales sin un compromiso moral, en alguna medida explícito (Raz, 1994, 155-176).

La perspectiva de Raz, deliberadamente dirigida a problemas contemporáneos de las naciones europeas, surge de una manera natural de la tradición liberal. Su descripción de las sociedades políticas más amplias, en el interior de las cuales se da el fenómeno del multiculturalismo, es ante todo un escenario de tensiones y riesgos: riesgo de que cada una de las comunidades culturales cancele, desde su interior, la libertad de sus propios individuos; riesgo también de que las comunidades de mayor fuerza y tradición cierren la posibilidad de desarrollo de las más débiles; finalmente, de que la cultura nacional, que es el cemento que une a la sociedad más amplia, se debilite y llegue a la desintegración total. Pero en el interior de este mundo de tensiones —no he registrado todas, por supuesto—, la perspectiva liberal descubre que las diferencias no son simples distinciones, sino que incluyen derechos: la sola idea global del multiculturalismo es ya una invitación a optar por la preservación de la diversidad o, al menos, por la no destrucción de las culturas más débiles y por la tolerancia. Pero a un tiempo —y aquí se da una nueva forma de tensión—, la invitación a reconocer varias culturas y a protegerlas no excluye la pretensión de cambiarlas. De aquella idea no surge una política conservadora que quiera hacer de cada cultura un fósil, interesante para la contemplación nostálgica de los extraños pero inútil para sus propios miembros. En el mundo contemporáneo sucede más bien lo contrario: el multiculturalismo se presenta como el resultado de la preocupación por el bienestar de los miembros todos de la sociedad —y ésta es su prioridad—.

Lo que se acaba de decir introduce otras notas de la caracterización de Raz. En tanto que el multiculturalismo resulta de la coexistencia de diferentes grupos que tienen su propia identidad y pretenden preservarla dentro de una sociedad más amplia, requiere de elementos de una cultura más general de tolerancia y respeto, de un entorno económico común y de un lenguaje político igualmente común, que hagan posible aquella convivencia. No se describe así, por ejemplo, una sociedad de minorías y mayorías, sino una pluralidad de comunidades que, con in-

dependencia de su fuerza y magnitud, y aun de su viabilidad, favorecería actitudes de reconocimiento en términos jurídicos y políticos, cuyo efecto tendría que conducir a la emergencia de una cultura común, acogedora de la pluralidad y respetuosa de las condiciones de bienestar de cada grupo. En esta medida, queda rebasada la idea de una mera constatación empírica de la diversidad, y Raz tiene que pasar a la propuesta de un principio normativo.

La preservación de una cultura se justifica en términos del bienestar de su gente. Por eso la preservación va más allá de la mera tolerancia y alienta el desarrollo moral y material de las comunidades culturales que, en último término, arraiga en consideraciones de libertad y dignidad humanas. En la misma línea de Spinoza y Kant, que entienden la libertad como conducta de acuerdo a leyes racionales, Raz insiste en que los compromisos y las lealtades que dan sentido a las vidas individuales, encarnan en las prácticas sociales de cada cultura. Ellas son las opciones que constituyen la identidad. Pero el arraigo en la idea de dignidad lleva todavía más allá del derecho a la no discriminación y a la posibilidad de preferir una diversa concepción de los fines y los principios de la vida buena: alcanza hasta el derecho mismo de abandonar en bloque la cultura de origen, en busca de nuevas opciones. Una fórmula que nos hace recordar las expresiones de John Rawls que no quiero dejar de citar en esta exposición, dado su pleno espíritu kantiano. Al concluir su crítica de las doctrinas teleológicas, Rawls insiste en la primacía del yo sobre los fines afirmados por el propio yo: porque no intentamos dar forma a nuestra vida a partir de la definición independiente de un bien, sino a partir de los principios que admitimos para gobernar las condiciones en que esos bienes han de formarse y la manera en que han de ser perseguidos. Lo que revela nuestra naturaleza moral no son los fines elegidos, sino justo la capacidad racional para elegir fines (Rawls, 1973, 560).

No intentaré resumir aquí todas las notas que, según Raz, caracterizan al multiculturalismo, pero es indispensable no pasar por alto lo siguiente. En primer lugar, lo que el profesor inglés llama su rechazo a cualquier ideal que pretenda detener el curso del tiempo, que no es sino el reconocimiento de la historicidad de todos los aspectos del fenómeno y la necesidad de contemplar sus permanentes cambios. Los cambios que derivan del impulso propio de cada cultura, los que se constituyen en el intercambio de la situación intercultural y, sobre todo, los que surgen como reacción de resistencia a la presión de otras culturas. De este juego de impulsos resultan los conflictos y los momentos de equilibrio —de un equilibrio lleno de tensiones—. En este punto podemos anotar un segundo rechazo de Raz, lo mismo frente a la nostalgia conservadora del aislamiento, que frente al optimismo cosmopolita. A propósito de esta materia piensa que el conflicto del multiculturalismo es endémico, que la pluralidad de las formas de vida es ineliminable de tal manera que, propiamente hablando, no hay un punto perfecto de equilibrio entre las culturas, como no hay en el interior

de cada una de ellas una armonía sin tensiones, entre quienes favorecen el cambio y quienes lo resisten. Finalmente, interesa recoger un tercer rechazo de Raz y ponerlo en relación con una tesis que comentamos a propósito del libro de Laudan.

Piensa Raz —probablemente para oponerse a las tesis filosóficas del relativismo extremo— que es indebido ponderar el valor de cada cultura según su propia estimación. Aquí encuentra su límite el respeto inherente al multiculturalismo liberal: porque sus razones para respetar a todas las culturas impiden extender esa consideración a las culturas no liberales, como medida de apremio para neutralizar sus aspectos opresivos y proteger a sus miembros. A este propósito, Raz exige el examen o prueba de la opresión, no como falla ocasional de socialización sino como rasgo sistemático de una cultura, como la condición para ser merecedora de respeto. Al lado de esta prueba que ya no es de carácter interno —y que Laudan no tendría inconveniente en llamar empírica—, Raz propone una comparación entre las culturas religiosas tradicionales que se justifican a sí mismas en términos teológicos, frente a las liberales, cuyas razones son humanistas. Semejante comparación, sin embargo, tiene un alcance muy diferente al de la prueba. E incluso se antoja más cercana a la relación que puede establecerse entre las diversas expresiones teóricas más generales de paradigmas rivales o concepciones del mundo, que ya no ofrecen por igual aspectos contrastables —por interesantes que puedan ser como ideales de perfección y de vida buena—.

III. LA COMUNIDAD EN EL BIENESTAR DEL INDIVIDUO

Una segunda vuelta para ahondar al menos en uno de los problemas morales aludidos, tiene que insistir en una cuestión compleja que, en bien de la brevedad, puede ser iniciada con el recurso de recordar a uno de sus autores clásicos. Creo que fue Herder —Johann Gottfried von Herder— uno de los primeros filósofos que señaló entre las *necesidades elementales* del hombre, la de pertenecer a un grupo particular al que uno se sienta unido, entre otras cosas, por la comunidad de lenguaje, de territorio, de costumbres o de recuerdos comunes. Traer a cuento este dato conocido no es por completo impertinente, porque permite subrayar que la alusión a esa necesidad elemental, que nosotros podríamos llamar *necesidad básica,* venía acompañada de toda una filosofía de la historia de la Humanidad, marcada por cierto por los ideales de la Ilustración. Formaba parte, por tanto, de una doctrina humanista y noble que dejaba al hombre en el centro del mundo como libre creador de su propia historia universal, a pesar de que la relación con las ciencias naturales permitía mostrar la armonía con la naturaleza y, como telón de fondo, el plan divino. Quiere decir que, en sus orígenes, el emparejamiento de esas dos ideas, la de una comunidad de

formas de vida que en su cohesión ofrece al individuo seguridad, bienestar y condiciones de realización personal, y, por encima de ella, el ideal humanista de universalidad y tolerancia, no se veía como conflicto sino como natural complemento. Aunque los desarrollos de la historia real nos enseñaran después que los nacionalismos y las comunidades cerradas pueden ser también fuente de violencia y horror. Herder escribía en los años cercanos a la Revolución Francesa, que contemplaban el surgimiento de grupos —sociedades, partidos y nacionalidades—, hasta entonces no existentes o relativamente reprimidos.

El propósito de esta parte del ensayo no es, sin embargo, detenerse en el recuento de las circunstancias históricas que han dado lugar al acercamiento de esos y otros conceptos, sino solamente destacar aquellos que han acabado por enlazarse en la discusión contemporánea acerca de la identidad y la pluralidad de las culturas, en vistas del problema principal que de allí deriva. Isaiah Berlin recordaba a Herder precisamente en un ensayo sobre Disraeli y Marx, en su conexión con el tema de la búsqueda de la identidad (Berlin, 1979, 252-286). Y lo que en los años que corren me parece que es el problema principal surgido de la diversidad, es justo el llamado derecho a la diferencia. Lo que ahora quisiera ofrecer es la revisión de un argumento en favor de ese derecho y adelantar, además, algunas de las razones que se pueden aducir como su justificación, para mostrar que, en último término, remiten todas ellas a la noción de persona como agente moral. Pero sin considerar apenas los antecedentes históricos que han dado lugar a ese planteamiento, aunque sin dejar de aludir a alguno de ellos y teniendo a la mano, en el apartado final, más bien a los autores contemporáneos de lengua castellana.

Se habla de «derecho a la diferencia» o de «política de reconocimiento», sin que se trate estrictamente de lo que llamaríamos en otros contextos cuestiones jurídicas o incluso políticas —a pesar de la cercanía con estas disciplinas—, sino de un campo de discusión mucho más general y abierto que puede ser visto como un ámbito moral. Pero un ámbito en el cual, las respuestas a las cuestiones prácticas procuran también apoyarse en razones, sin ningún temor a lo que para algunos es una fuente permanente de peligro para los lazos sociales y morales. Por el contrario, todo el ensayo pretende que el consenso que da fuerza a esos lazos es defendible justo por surgir de los espacios comunes en los que las razones encuentran sentido. Y solamente allí los argumentos pueden mostrar su capacidad para resistir, por lo menos en alguna medida, la crítica racional.

El argumento más conocido en favor del derecho a la diferencia se puede resumir mejor si acudimos a un texto de Charles Taylor sobre el multiculturalismo y «la política del reconocimiento», publicado hace un par de años por la Universidad de Princeton (Taylor, 1992). Aunque su forma de enfocar la cuestión tiene un alcance histórico más amplio y acaba por centrarse en el problema de la minoría francesa de la provincia de Quebec, su argumento destaca uno a uno casi todos los conceptos

que hay que poner en juego y no pierde, en ningún momento, su perspectiva moral.

Ahora nos parece un hecho indudable que la política del reconocimiento de grupos sociales sólo puede hallar su verdadera dimensión en una sociedad plenamente democrática o que esté en el camino de alcanzar tal plenitud. Nadie cuestionaría tampoco que estos logros son resultado de un largo proceso histórico de cambios sociales y políticos. Lo que con menos frecuencia se destaca en un primer término son los conceptos mismos, decantados en los últimos siglos por la filosofía moral y política, con que los hombres hemos tratado de comprender esas realidades. Esto es lo que conviene hacer ahora sin recurrir propiamente a la historia, aunque sin prescindir de uno que otro nombre, simplemente para ilustrar algunos de los grandes pasos de aquel proceso. Dejaremos a un lado las interpretaciones históricas de Taylor —en muchos puntos cuestionables— acerca de las fuentes de la identidad moderna (Taylor, 1989); y aun el pequeño y hermoso libro sobre la ética de la autenticidad (Taylor, 1991), que es el antecedente inmediato del que vamos a examinar. Y sin violentar su argumento, trataremos de dejar fuera las luces y las sombras con que su visión de los problemas sociales empaña cada uno de los conceptos y convierte algunos hallazgos de la cultura moderna en motivos de turbación o de perplejidad.

IV. UNA CADENA DE CONCEPTOS

Por supuesto, no se trata de conceptos aislados cuyo encadenamiento se descubre de pronto cuando se integran a un argumento, pero su presentación no puede hacerse aquí sino en forma muy esquemática y siguiendo una secuencia temporal. Si bien de todos ellos es posible rastrear una muy larga historia, la configuración de su sentido actual es claramente moderna y se puede hacer arrancar de los pensadores del Renacimiento, aun sin ignorar sus antecedentes estoicos y cristianos. El rasgo distintivo de este pensamiento se viene a resumir en el *concepto de dignidad* del hombre, como sujeto que se enfrenta al mundo y a la vez como dueño de su destino en su paso por el mundo. Una imagen del hombre que alcanza su madurez filosófica en Kant, cuando han perdido ya peso social las jerarquías del antiguo régimen y la noción tradicional del honor. Cuando se puede concebir un agente moral capaz de dirigir su propia vida por principios.

Aunque sea fruto, en términos generales, del giro subjetivista de toda la cultura moderna y aparezca con pleno significado moral en otros filósofos del siglo XVIII, la noción de dignidad alcanza en Kant un nivel decisivo para la historia de la ética, en cuanto condición de racionalidad y autonomía del agente moral. En un ensayo lleno de sugerencias sobre Kant y el sueño de la razón, Javier Muguerza ha comentado el pasaje de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

(Kant, 1968, 428-445), que ordena tratar a los hombres como fines en sí mismos y nunca como medios, en un sentido semejante a como lo ha hecho Christine Korsgaard (1986 y 1989). Al subrayar a la vez el significado de autonomía en este mandato y su exigencia de universalidad, Muguerza muestra la necesidad de subordinar esta exigencia a aquella autonomía, de una manera tal que se puede presentar como *principio de autodeterminación.* Ésta parece ser la única salida para escapar a la posible oposición de los dos imperativos que, por encima del esfuerzo de Kant, no resultan en todos los casos conciliables (Muguerza, 1994). Pero es una salida consecuente con la doctrina kantiana que no se desentiende de los contenidos materiales de la moralidad, al frente de los cuales está la idea de Humanidad. Una materia que, si bien podría contribuir como disposición para perfeccionar las formas de asociación comunitaria, no requiere del consenso de ninguna comunidad para operar como principio. Porque es bien claro que el mandato hace de la dignidad un fin contra el que no se puede actuar en ningún caso. Una capacidad de negación que señala un límite a la comunidad y que Muguerza llama el *principio de la disidencia,* que en ocasiones tendría que coincidir con el derecho de abandonar la cultura de origen, señalado por Raz.

En el espíritu de la ética kantiana queda bien señalado un cerco de respeto a la dignidad de la persona, que mantendrá su fuerza en las teorías políticas modernas. Pero queda también apoyada sobre la idea de dignidad igual de todo ciudadano, una forma de universalismo que procura la igualación de todos los derechos y, a partir de un cierto momento, también de los satisfactores sociales y económicos. Todavía más, a las nociones de autonomía y dignidad personal se asocia además la convicción, acogida por la teoría política liberal, en favor de la completa libertad de cada uno para elegir los ideales de la vida y su propio camino de perfección en la esfera privada. Y el Estado queda limitado a asegurar, de manera imparcial, el derecho de todos para pensar y actuar según cada uno lo crea necesario, en vistas a realizar una vida buena con todas sus virtudes.

Un segundo concepto, cuyo contenido fue objeto de nuevas interpretaciones en el siglo XVII, es el *concepto de identidad* en su aplicación a las personas, que por supuesto viene ligado al significado moral de éstas y es, a la vez, inseparable de la cultura democrática. No se reduce, por tanto, a la esfera íntima, aunque la incluya íntegramente como una actitud fundamental con sus disposiciones y creencias, sus ideales y deseos. La identidad comprende toda la vida del sujeto como entidad física y mental, con su capacidad reflexiva y su relación con las otras personas desde el interior de una tradición cultural en su concreción.

De la misma manera que la idea de dignidad hizo surgir una política de la igualdad, la de la identidad dio origen a una política de la diferencia, que obliga al reconocimiento de identidades únicas, no solamente de individuos sino de entidades colectivas. No se podría decir

que este nuevo planteamiento no constituye un desarrollo orgánico del reconocimiento de la dignidad universal, y de la idea de que todos podemos dirigir nuestra vida por principios autónomos, pero en cuanto se consideran las diferencias sobrevienen las dificultades de los requerimientos del trato desigual.

Los dos problemas graves que se han discutido más entre nosotros —me refiero otra vez solamente al ámbito filosófico de lengua castellana—, y a los cuales habrá que volver en estas paginas siquiera con algunos ejemplos, son los derivados del trato digno a las culturas no suficientemente fuertes por su tradición o en algún sentido no desarrolladas —hasta donde sea permisible el uso de esta expresión—. En segundo lugar, los derivados del derecho de todas las culturas a su supervivencia. Los dos ligados centralmente a cuestiones de política educativa y de concepción de la democracia: lugares ambos propicios para el choque natural de dos fuerzas enfrentadas, la igualitaria, que busca la homogeneidad, y la de las identidades, que se entusiasma con las diferencias.

Pero en la discusión de la identidad ha ganado importancia una nueva interpretación que subraya la dimensión social de las personas y su relación con el entorno hasta tal punto que, sin detenerse a negar los rasgos subjetivos y las posibilidades de reflexión, ni menos la dimensión moral de una actitud con su correspondiente concepción del mundo, eleva al primer término el papel social y las relaciones convencionales. En este sentido, se dice que *las personas son construcciones* sociales y que, al menos parcialmente, se constituyen dentro de un contexto de interacción y diálogo con otras personas. Mi propia identidad como persona, por tanto, viene a ser el resultado parcial de una negociación con los demás miembros de las comunidades en que participo, y de la manera en que me apropio de sus ideales y creencias, de sus normas y gustos. Hasta el punto que bien pueda ser que la realización misma de un ideal de perfección y de vida buena se haga posible y se acreciente en esa participación y dentro de esa comunidad. Y que el desarrollo de mi identidad dependa del reconocimiento de los otros y gane su lugar en el intercambio.

De cualquier manera, una consecuencia mayor de esta interpretación de la dimensión social de la identidad —que se aplica también a colectividades— es que la política del reconocimiento adquiere un rango singular. Porque lo mismo en las personas que en los grupos, un reconocimiento humillante o simplemente inferior puede contribuir a deformar la imagen que una persona o una colectividad tienen de sí mismas.

Una segunda consecuencia, aunque no menor en importancia, ha sido el creciente desarrollo de otra noción moderna que se vuelve a plantear justo en esta perspectiva del reconocimiento: la de *autenticidad.* La verdad es que el concepto, en su sentido actual, no tiene gran novedad y remite, por lo menos, a Rousseau y a Herder. Así como la interpretación social de la identidad nos envía, por lo menos, al antecedente de Hegel. Pero lo mismo cuando se aplican a personas que a entidades colectivas,

ambos conceptos han venido a ser inseparables. De manera que no ha faltado quien presente la identidad como un ideal moral de autenticidad, lo que en cierto modo tendría alguna relación con sus orígenes, cercanos a expresiones de interioridad, fidelidad y realización plena. Porque por oposición al yo social, la autenticidad es *una construcción del propio sujeto,* y tiene relación con el sentido de su vida. No responde, por tanto, a una realidad fija o predeterminada, sino a un proyecto, siempre en cuestión y en permanente diálogo con los otros y hasta en pugna con ellos.

La política de la *dignidad,* que es por naturaleza igualitaria, establece una idéntica oferta de inmunidades y derechos; la de la *identidad*, en cambio, hace surgir una demanda de reconocimiento, que haga justicia a las desigualdades de los individuos y de los grupos. A esta pareja de conceptos se añaden dos interpretaciones fundamentales: la que considera *la dimensión social de las personas* justo como una construcción social; y la noción de *autenticidad* entendida como construcción del propio sujeto. Ambas son aplicables a las personas individuales y a las colectivas y, de alguna manera, contribuyen como los dos primeros conceptos a dar fuerza a tendencias opuestas dentro del Estado democrático, tanto en el argumento de Taylor como en los análisis iberoamericanos.

Hay otro concepto clave que, sin embargo, no representa ningún papel en el texto de Taylor, pero que es importante en la discusión de los autores iberoamericanos: el concepto de necesidad, entendido como necesidad básica y aplicable, como lo intenta Herder en las páginas que recordamos al comienzo del apartado III, a las cuestiones planteadas por la identidad y sus derechos.

V. LA REGLA DE ORO DE LA DIVERSIDAD CULTURAL. DOS EJEMPLOS EXTREMOS

Colectividades e individuos pueden recibir análogo tratamiento en cuanto a muchas de las cuestiones que aquí se plantean con la aplicación de los conceptos y las interpretaciones que hemos repasado muy brevemente. Con tal que se tenga presente que las entidades colectivas no son sujetos de conciencia en el mismo sentido que las personas, sino que son una construcción de los miembros individuales del grupo, una representación intersubjetiva al servicio de un proyecto común. Pero la representación es lo que se puede llamar una cultura: un conjunto de actitudes y de creencias acerca del mundo, una definición de necesidades, de ideales y de disposiciones surgido en los procesos de comunicación interna, y también una respuesta a la mirada ajena y una negociación con otras culturas. Las relaciones con los otros son claves para su autoafirmación y autoconciencia, como también para sus cambios. Por eso no puede sorprendernos que las colectividades sean tan sensibles al reconocimiento.

El reconocimiento igualitario es la regla de oro de las sociedades democráticas para la esfera pública, pero conlleva una dificultad: la exigencia de conceder un lugar a ciertas diferencias, es decir, a algo que por definición no es universalmente compartido. Una manera de introducir claridad en este punto es acudir a los ejemplos extremos planteados por Taylor, sin detenernos en las particularidades de los casos canadienses que a él le sirven de ilustración. Ambos nos acercan a problemas concretos de minorías culturales alojadas en el seno de una cultura nacional hegemónica.

El primero es un planteamiento que supone, en dos culturas que coexisten dentro de un mismo Estado, la condición igual en cuanto a nivel de desarrollo, vitalidad y fortaleza de tradición. En este caso, la desigualdad queda reducida al carácter minoritario de una de ellas, con las previsibles consecuencias democráticas. Pero si lo que verdaderamente importa es la identidad, la cultura minoritaria no puede conformarse con el mero ejercicio de condiciones favorables a su situación —por ejemplo, el uso de su lengua y de la libertad para expresar los propios ideales de perfección y de vida buena—. Porque estas condiciones aseguran el desarrollo pleno de los individuos ya existentes que participan de esa cultura, pero no garantizan la preservación y supervivencia de ésta en generaciones futuras. Taylor, por su parte, simpatiza con un modelo de sociedad liberal que se propone metas colectivas, en vista de las cuales puede imponer a sus ciudadanos restricciones en beneficio de la preservación de su identidad y del florecimiento de su cultura.

En favor de este modelo de liberalismo, Taylor aduce razones de diversa índole: antecedentes históricos, garantías y distinciones que, siquiera sea apresuradamente, vale la pena recordar. El antecedente obligado resulta ser Rousseau, porque la idea de una voluntad general es lo que da pie a la analogía entre personas y colectividades y permite hablar de un proyecto común, de una compacta unidad de propósito y hasta de un «yo común» o de un «sí mismo colectivo». Expresiones, estas últimas, que usamos a menudo entrecomilladas, justo para indicar que, aunque no se tratara de una mera metáfora, es indudable que la analogía principal es con la persona individual, y con la entidad colectiva es la analogía secundaria. Taylor no toca siquiera este punto, que en verdad está en el corazón de su argumento, pero pone cuidado en establecer distancia respecto de los riesgos que pueden derivar de la idea rousseauniana de la voluntad general, y lleva la discusión a garantías y distinciones fundamentales.

El riesgo de la unidad de propósitos en metas substanciales, por parte de una comunidad, es justamente que abre a su interior la posibilidad de reducir el margen de libertades de sus miembros y, por tanto, de favorecer tiranías homogeneizadoras. Pero Taylor sostiene, en primer lugar, que se trata de un temor infundado, que deriva de considerar un modelo de sociedad liberal que debe dejarse de lado y piensa, además, que una comunidad puede organizar su política pública en torno a

una definición de ideales de vida buena, que no impliquen desprecio hacia quienes no los comparten. Porque el carácter liberal de una organización no se funda en su neutralidad frente a los ideales de vida de sus miembros, sino en su manera de conducirse frente a las minorías y, ante todo, en su respeto por los derechos fundamentales de todos ellos. *Dentro de estos límites,* una comunidad puede buscar formas de autonomía frente a una sociedad nacional y legislar lo que considere necesario para la supervivencia de su propia cultura, lo que incluye incorporar a esta cultura nuevos miembros por la educación —no simplemente facilitarles opciones de desarrollo personal—. La razón de todo esto está en que la identidad se considera un bien, que por su naturaleza tiene que ser promovido en común y, por tanto, requiere de una política pública.

Taylor distingue entre las libertades fundamentales —lo que llamamos derechos humanos—, las que no debe coartar ninguna autoridad, y las inmunidades y privilegios, que pueden ser restringidos por razones de política pública. Pero reconoce que aquí se da una diversidad de objetivos cuyo deslinde no es fácil, y tiene que ocasionar tensiones y dificultades. Aunque añade enseguida, en el mismo tono no utópico de Raz, que esas tensiones no serán mayores que las que se dan en cualquier sociedad liberal que trata de combinar más de un objetivo: por ejemplo, la libertad y la igualdad, o la prosperidad y la justicia.

Habría que añadir, sin embargo, que más allá del posible carácter endémico de los conflictos que acepta Taylor, lo que está en juego en este punto es algo mucho más radical desde la perspectiva de la ética. Acudir a los derechos fundamentales —que son derechos individuales—, como el límite que no puede ser rebasado en nombre de los derechos de los pueblos, es una manera de aceptar, aunque sea solamente bajo convicción democrática, el fin negativo señalado por Kant: el principio de la humanidad como fin en sí mismo. Es decir, en el sentido último de autonomía moral: del ser humano como voluntad racional autolegisladora, no necesitada del consenso de la comunidad.

Antes de volver sobre un par de cabos que han quedado sueltos en la vía seguida por Taylor, conviene hacer presente el segundo de sus ejemplos extremos, que nos enfrenta a otro problema frecuente en la situación intercultural. La exigencia de respeto igual a todas las culturas es una exigencia moral que tiene su fundamento en la idea de la dignidad humana, de manera que el establecer diferencias ante culturas de desarrollo desigual es fuente de dificultades. La política general, sin embargo, no puede consistir simplemente en atender a las desventajas como medida temporal que gradualmente pueda nivelar las condiciones para la competencia, en una más amplia sociedad liberal, sino que tiene que escuchar la demanda legítima de conservar la identidad y tiene que respetar la aspiración de que nunca se pierda. La idea kantiana de dignidad aporta en este caso el reconocimiento de un potencial humano universal: la confianza en la capacidad de todos los hombres para dirigir su vida por principios —una confianza que puede extenderse también a las colectividades—.

Esto no parece, sin embargo, suficiente para zanjar dificultades, puesto que se detiene en el mero reconocimiento del valor igual de las diferentes culturas —un presupuesto para la unidad de cualquier nación pluricultural—. Convencido de la tesis de que la forma de reconocimiento forja identidades, Taylor pretende ir más allá con una hipótesis que introduce una restricción, pero no deja de ser interesante: afirma que todas las culturas que han animado sociedades enteras durante algún periodo considerable de la historia, tienen algo importante que decir a todos los seres humanos. Es interesante porque se propone como hipótesis de estudio que, en el inicio, acepta un valor sin prueba alguna y trabaja con él como una vía de aproximación a otras culturas que la investigación puede corregir. Un procedimiento que no nos atrae menos que algunos de los seguidos por el pragmatista del diálogo de Laudan. Pero Taylor advierte que su suposición es problemática, que no puede ser exigida como un derecho e insinúa que requiere una actitud de espíritu, en algo parecida a un acto de fe. Y aunque se presenta como un requerimiento de igualdad, permanece por debajo de lo que podrían ser auténticos juicios de valor en un contexto objetivo. Con el riesgo, además, de acercar el respeto a la condescendencia.

Como en el primer caso planteado, el de la coexistencia de dos culturas de igual vitalidad y tradición dentro de una más amplia sociedad nacional, este segundo ejemplo de la comparación y el trato con culturas que carecen de esa fuerza —a las que se puede llamar, nada más que por eso, menos desarrolladas— tampoco tiene, en el discurso de Taylor, una vía de solución satisfactoria. Lo que viene a proponer no es una salida al conflicto, sino una nueva descripción del mismo encuentro, pero ahora considerado como el choque entre dos concepciones del liberalismo político. Éste es uno de los cabos sueltos al que tenemos que volver.

Recordando una distinción de Dworkin (1978), Taylor hace su exposición a partir de dos tipos de compromiso moral: el relacionado con nuestras opiniones acerca de los ideales de la vida buena y los fines de la vida; y, por otra parte, el compromiso de trato recíproco e igual con nuestros conciudadanos, cualesquiera que sean los modos en que ellos conciban los ideales y los fines de la vida. El primero es un compromiso substantivo, pero el segundo puede ser llamado procesal o procedimental, porque exige solamente formas iguales de trato sin comprometerse con tales o cuales fines de la vida. Se trata, según cree Taylor, de una distinción de origen kantiano, en la que subyacen convicciones de un cierto liberalismo que quiere permanecer neutral ante la diversidad de los ideales de la vida y se limita a asegurar la imparcialidad del Estado en el trato con las personas. Es el modelo —piensa Taylor— fundado en la idea de la dignidad humana al que reprocha su neutralidad, porque con ella cancela la norma fundamental que está en la base de las comunidades diferentes, comprometidas substancialmente con la integridad y la preservación de sus respectivas culturas y formas de vida. Un punto que sería correcto en términos políticos, si lo que se oponen son

fuerzas enfrentadas: la igualitaria, que busca la homogeneidad, y la de las identidades, que procura mantener las diferencias. Pero que se resuelve si contemplamos la identidad como surgida de la idea de dignidad humana —y surgida ya con las limitaciones que le vienen del reconocimiento de aquel fin negativo—.

VI. LA VUELTA AL ORIGEN KANTIANO

La verdad es que, si acudimos al mismo Kant, precisamente al libro antes aludido, *La fundamentación de la metafísica de las costumbres,* que se completa en otros textos a los que ya no acudiremos, no encontramos exactamente esas dos concepciones, una neutral y otra comprometida, sino una distinción más fina dentro del mismo imperativo de la dignidad, cuya formulación a propósito de la Humanidad sólo se ofrece como un fin negativo, es decir, como algo contra lo que no debemos actuar. En cambio, la distinción entre principios posibles de la moralidad viene a oponer dos fines de la vida de signo positivo, que pueden ponerse en relación con nuestros deberes: «la propia perfección» y «la felicidad ajena». Y si queremos seguir a Taylor en su búsqueda del origen kantiano de la concepción liberal, solamente tenemos que proyectar por analogía esos dos deberes a la esfera pública y referirlos al poder de las comunidades y de los Estados. Se verá entonces que el ideal de perfección no puede sino tener un carácter negativo, y que las sociedades y sus poderes no tendrán otra cosa que hacer que mantener abiertos los espacios a nuestra dignidad y autonomía: porque la *propia* perfección no puede dejar de ser asunto nuestro, y ninguna ley podrá precisar cómo podemos cumplir ese deber imperfecto. Por contraste, el deber de justicia, que consiste en contribuir a la felicidad *ajena,* es un deber perfecto que nos compete a todos y, más que a nadie, a nuestras organizaciones y poderes. Lo más contrario al espíritu de Kant sería justo la posición inversa: que encargáramos a una instancia heterónoma nuestras perfecciones y virtudes; y que, tratando de suplantar nuestras inclinaciones naturales, nos impusiéramos a nosotros mismos el deber de ser felices, tal vez poniendo en riesgo con ello la felicidad de otras personas.

Si se tienen a la vista estas distinciones, no parece tan convincente la pretensión de Taylor de hacer desembocar toda la discusión en el plano político, como la simple contraposición de dos tendencias opuestas dentro del liberalismo, una de las cuales ha ganado terreno solamente por contingencias históricas. En un contexto más fiel a su origen kantiano, la tendencia que Taylor defiende hubiera tenido que aceptar, en primer lugar, el igual compromiso de la teoría rival con ideales y concepciones de la vida buena, pero entendidos como deberes de cada uno de los miembros de la comunidad de manera autónoma y, en consecuencia, que organizar los procedimientos para que pudiera cumplirlos el mayor número. Pero ante todo, hubiera buscado legitimar su propia concep-

ción en la misma línea, y explicar el compromiso de sus comunidades y sus poderes no como el deber de hacer perfectos a sus miembros desde el punto de vista de un ideal de virtud y vida buena, sino de procurar su felicidad que bien pudiera lograrse de diversas maneras, requerir la colaboración de todo el grupo y ser asunto de política pública.

Ahora bien, para esto no es necesario traspasar el cerco de protección de la dignidad del hombre como sujeto moral y de su autonomía, constituido por los derechos fundamentales y por las reglas de salvaguarda de las minorías —a todo lo cual se adhiere Taylor—. Se trata sólo, para decirlo con sus propias palabras, de negociar privilegios e inmunidades de otra índole, para lo cual habrá que mejorar los argumentos y además ponerlos en la dirección de los derechos fundamentales.

Quisiera concluir ahora con la afirmación de que los pensadores iberoamericanos a que he aludido en el curso de este ensayo han trabajado justo en ese sentido y, dentro de la discusión contemporánea, han contribuido a precisar conceptos que pueden ser útiles para enfrentar teóricamente los desafíos de los últimos años. Entre nosotros también hay grupos culturales minoritarios en el seno de sociedades nacionales que, a su vez, se encuentran en una situación de creciente dependencia internacional. En América Latina sobre todo, el fenómeno más notable es el de las «etnias» colocadas en una situación de desventaja y marginación; y su característica más general es que los representantes de cada una de ellas afirman su identidad particular y dicen ejercitar, dentro del contexto nacional, el derecho a la diferencia. Frente a sus planteamientos radicales, sin embargo, los argumentos de Taylor debieran prevenirnos, porque de acuerdo a ellos y a pesar de la situación de desigualdad se han dado, a lo largo de casi cuatro siglos, momentos en que su identidad ha sido negociada en una relación de mestizaje cultural, principalmente con grupos de cultura europea. Su identidad no es sólo su proyecto actual como elemento aislado, sino también nuestra mirada; de la misma manera que ésta sólo puede acercarse a aquella identidad en el proceso de comprensión de su proyecto y de su historia. Pero lo mismo puede decirse si invertimos el orden de las afirmaciones: su proyecto actual y su conciencia de pertenecer a una comunidad no es todo lo que define su identidad, hace falta también su diálogo con nosotros y la consideración de nuestros juicios.

Por lo que se acaba de decir, se hace patente un espacio común de intersubjetividad en el que no se enfrentan identidades como si fueran entidades fijas, sino como realidades históricas siempre en cuestión: conjuntos de creencias, de necesidades y de deseos que, en último término, se refieren a individuos como actores morales en obligado y permanente diálogo. Los grupos, como los individuos, no son átomos encerrados en sí mismos sino insertos en el mundo, en el que reflejan y recrean su cultura por la relación con aquellos con quienes entran en contacto: un mundo que permite patrones públicos aceptados de argumentación racional.

Cuando un punto de vista como el de Taylor se aleja de la idea de que la identidad se construye fundamentalmente en el diálogo, puede desembocar en oposiciónes frontales, por ejemplo, en la oposición de dos concepciones generales del liberalismo, que ya no deja salida sino para razonamientos circulares. Otros autores filosóficamente cercanos a él, como Michael J. Sandel (1982), parecen orientarse desde otra premisa extrema, que contribuye a reducir la identidad de las personas a su puro papel social dentro de una comunidad dada, con olvido de las capacidades autónomas del individuo para la acción moral. Es una vía que puede conducir a un resultado parecido, porque de esa manera se confiere a la comunidad una invariable prioridad ética sobre la persona individual, con lo que se detiene toda posibilidad de argumentación moral.

VII. PALABRAS FINALES

Los iberoamericanos a que he aludido antes rechazan esas posiciones extremas —algunos con más fuerza que otros— y mantienen abierta la línea de inspiración kantiana de la dignidad y la autonomía, que es inseparable del diálogo y de la argumentación crítica. En busca de razonamientos no circulares han adoptado, de la discusión actual de la filosofía política, el concepto de *necesidad* básica y lo han empleado con fruto para tratar las cuestiones de la identidad colectiva, y las posibilidades de negociación entre las «etnias» y las sociedades nacionales. Aunque Olivé, por ejemplo, no lo acepta como criterio ético de validez universal y pretende que el contenido de esas necesidades surja de los procesos de comunicación entre las comunidades tradicionales y las sociedades modernas, dentro del contexto de interacción de la situación intercultural (Olivé, 1994). Luis Villoro, para citar un segundo ejemplo, al discutir el concepto de *autenticidad* como vía de acceso al problema de la identidad colectiva, dice que una cultura es auténtica sólo cuando está dirigida por proyectos que responden a necesidades básicas colectivas y cuando expresa creencias, deseos y valoraciones que comparte la mayoría de los miembros de esa cultura (Villoro, 1994).

Garzón Valdés, el tercer ejemplo, ha planteado con precisión los problemas de las «etnias» en México —aunque yo no comparta todos los aspectos de su descripción— y ha hecho descender la discusión a puntos concretos de conflicto de la situación intercultural que pueden ser sometidos a pruebas empíricas. Ha registrado además, las tendencias dentro de la sociedad nacional y puntualizado deberes morales para gobiernos y dirigentes indígenas, justo sobre la base de una definición de necesidades y *bienes básicos*, que son aquellos que constituyen una condición necesaria de cualquier plan de vida, es decir, son también requisito de la actuación del individuo como agente moral (Garzón Valdés, 1993). Como en los dos ejemplos anteriores, la afirmación

de las nociones kantianas de dignidad y autonomía mantienen abierta la posibilidad de someter a crítica las pautas impuestas por cualquier comunidad —la propia, como la ajena—, sin que esa posibilidad signifique la pérdida o el debilitamiento de las identidades.

El repaso del argumento de Taylor permitió destacar una cadena de conceptos, característicos de la filosofía moral y política de la época moderna. Todos indispensables en el tratamiento de las cuestiones de la identidad personal y de la colectiva, pero en su breve texto de Princeton no resalta la referencia a las necesidades básicas, que bien hubiera podido tomar de las *necesidades elementales* de Herder, a quien recurre tantas veces. De haber seguido a Herder en este punto, hubiera podido registrar entre las necesidades básicas *la de pertenecer a una comunidad particular de lenguaje, de territorio, de costumbres o recuerdos comunes*. Y probablemente hubiera intentado justificarla como uno de los dos fines de la vida que la ética de Kant puede considerar como deberes. Pero entonces hubiera tenido que reconocer que, referido a la esfera pública, se acomodaba mejor como contribución a la felicidad y bienestar de las personas, que no como una forma de perfección o de virtud. Esta vía, sin embargo, lo hubiera llevado, al menos en algún momento, a reducir su antipatía por Kant.

BIBLIOGRAFÍA

Berlin, I. (1979), *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, The Hogarth Press, London.

Dworkin, D. (1978), «Liberalism», en S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 113-143.

Garzón Valdés, E. (1993): «La antinomia entre las culturas», en E. Garzón Valdés y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de L. Villoro*, Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 219-242.

Kant, I. (1968), *Grundlegung Zur Metaphysic der Sitten* (1911), Akademie-Ausgabe, vol. IV, reimpresión fotomecánica, Walter de Gruyter, Berlin.

Korsgaard, Ch. M. (1986), «Kant's Formula of Humanity»: *Kant-Studien* 77/2, 183-202.

Korsgaard, Ch. M. (1989), «Kant», en J. P. Sterba, R. J. Cavalier y J. Gouinlock (eds.), *Ethics in the History of Western Philosophy*, St. Martin's, New York, 201-243.

Laudan, L. (1990), *Science and Relativism. Some Key Controversies in the Philosophy of Science*, The University of Chicago Press, Chicago.

Lukes, S. (1977), *Essays in Social Theory*, Columbia University Press, New York.

Muguerza, J. (1994), «Kant y el sueño de la razón», en D. M. Granja Castro (coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión. En el bicentenario de La religión en los límites de la mera razón*, Anthropos-UAM, Barcelona, 125-159.

Olivé, L. (1994), «Identidad colectiva», en L. Olivé y F. Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva,* Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 65-84.
Rawls, J. [6](1973), *A Theory of Justice,* The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Raz, J. (1994), «Multiculturalism: A Liberal Perspective», en Id., *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics,* Clarendon, Oxford, cap. 7.
Sandel, M. J. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice,* Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Taylor, Ch. (1991), *The Ethics of Authenticity,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Taylor, Ch. (1992), *Multiculturalism and «The Politics of Recognition».* With Commentary by Amy Gutsman (ed.), S. C. Rockefeller, M. Waltzer and S. Wolf, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
Villoro, L. (1994), «Sobre la identidad de los pueblos», en L. Olivé y F. Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva,* Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM, México, 85-100.

II
RAZÓN Y EMOCIÓN EN LA MORAL

CONOCIMIENTO Y RAZÓN EN LA ARGUMENTACIÓN MORAL

María Herrera Lima

El problema del conocimiento moral cubre un campo muy amplio en el debate filosófico sobre teoría moral. No obstante, al considerarlo en conexión con el tema de la argumentación, el terreno se acota.

Una manera específicamente moderna de plantear si existe algo que pueda llamarse «conocimiento» en la esfera de la moralidad, es la de transformar la pregunta en una interrogación acerca de la validez de las normas o los enunciados normativos. Pero para llegar a este punto tendríamos que trazar un largo recorrido en la historia del pensamiento moral. De modo breve, podemos partir del cambio que supuso el abandono gradual de una teleología de la naturaleza humana, que tuvo como consecuencia el situar la pregunta acerca del fundamento de la moral en la racionalidad de los agentes o sujetos morales. Ya sea que esto fuera entendido como algo que tiene lugar en el interior de la conciencia, o en la voluntad de los sujetos, o bien en las condiciones y reglas de la razón de las que pueden derivarse principios universales para regular la conducta.

La filosofía de Kant marcó el inicio de una nueva concepción de la moralidad. Para Kant, nos recuerda Habermas[1], el reto que representó la ciencia moderna tenía que ser respondido desde la filosofía como prueba de su capacidad de conocer, como una investigación de las condiciones del conocimiento posible también en la esfera práctica, esto es, en el terreno de la conducta moral. Un siguiente paso, que realizó toda una familia de teorías dentro de la tradición abierta por Kant, fue el de considerar como problema central de la teoría moral el establecimiento de principios formales de justicia. Ello desemboca en la traducción de las viejas preguntas acerca de cómo debemos vivir, en una ética de de-

1. Cf. «Philosophy as Stand-In and Interpreter», en 1990, 1.

beres y derechos que reclaman para sí validez general. El campo de problemas se desplaza al terreno de la justificación o validación de las normas morales y a consideraciones sobre la agencia racional. Esta última idea desborda el campo de la doctrina kantiana y marca la trayectoria del pensamiento moral en varias direcciones, ya que un agente moral no es sólo aquel que actúa conforme a leyes, sino alguien que responde acerca de su conducta apelando a razones. De ahí se sugieren al menos dos tradiciones del pensamiento moral como las más pertinentes para nuestro tema: las recuperaciones críticas del pensamiento moral de Kant y las teorías de la acción racional en algunas de sus versiones, ya que no en todas ellas juega un papel destacado el tema de la argumentación.

Sin embargo, no es ésta la única vía para postular alguna forma de conocimiento moral. Tendríamos, por ejemplo, a los intuicionistas de principios de siglo, como G. E. Moore o H. A. Prichard. Para ellos, existe algo análogo a las verdades de las ciencias que se nos presenta en el ámbito moral como «lo bueno» o bajo la forma de una «obligación» ineludible. La convicción de que «no podemos dejar de reconocer la bondad intrínseca cuando nos enfrentamos a ella» como sostenía Moore[2], no goza ya de aceptación en nuestros dias, puesto que se rechaza la tesis de la existencia de una facultad especial que haría posible la aprehensión de tales verdades u obligaciones. Aunque la idea atemperada de una intuición moral, que no suponga la existencia de facultad especial alguna, conserva vigencia en los debates sobre teoría moral contemporánea. Esta forma de entender la relación con un posible conocimiento moral (por vía de la intuición) queda fuera de consideración para el tema que nos ocupa, ya que niega la posibilidad de una justificación argumentativa de la moralidad.

Quedarían excluidas también las teorías éticas que rechazan la fundamentación racional de la moral. Entre éstas, el emotivismo, que la considera una pretensión ilusoria. Se trataría para éstas más bien de acudir a la persuasión para lograr ordenar la vida en común. Si se acude a «razones» para convencer, esto es, para conseguir que los sentimientos y actitudes alcancen posiciones convergentes, no deben confundirse éstas con formas de argumentación moral propiamente dichas. Para algunos de estos autores unir la «razón» con la «moral» descansaría en una equivocación de nuestros vocabularios morales. Podría tratarse de una confusión conceptual[3] o, como lo propone MacIntyre, acudiendo a una reconstrucción histórica de nuestras concepciones de la moralidad, supone el fracaso del proyecto ilustrado, que pretendía fundamentar racionalmente una ética universalista[4].

2. Cit. por MacIntyre, 1966, 249.

3. Como lo ha sostenido J. L. Mackie, *Ethics, Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Midd., 1977. Cf. también sobre la idea de imperativos morales como persuasión: C. L. Stevenson, *Ethics and Language*, Yale University Press, New Haven, 1944, cit. por Gauthier, 1986, 2.

4. MacIntyre, 1989.

Habría, en fin, un buen número de posiciones filosóficas desde las cuales se niega la especificidad de los juicios éticos. Para algunos autores, los descuerdos en cuestiones morales se refieren a «diferentes maneras de considerar los hechos» y, por ende, no se trataría de «argumentar» como una forma de argumentación «moral», sino tan sólo de establecer acuerdos en torno a situaciones de hecho.

Quedarían sin embargo numerosos problemas sin solución: ¿cómo podemos, en nuestra experiencia ordinaria, o en la teoría moral, justificar nuestras acciones? Si apelamos para ello a «buenas razones» ¿cómo distinguirlas de las que no lo son?, o ¿qué constituye una razón o un argumento válido en el campo de la conducta moral?

Para intentar dar respuesta a estas preguntas acudiremos a estudios del comportamiento racional desde una perspectiva normativa. Consideraremos teorías del discurso práctico racional que aceptan responder a la pregunta sobre la justificación acudiendo a razones y argumentando para llegar a un acuerdo, en vez de acudir a la persuasión (y con ello apleando a motivaciones afectivas) o al uso de la fuerza para imponer un curso de acción dado. No obstante, pueden existir diferencias importantes en las maneras de determinar lo que ha de contar como buenas razones y en cuanto al establecimiento de las reglas, los criterios y las condiciones que deben cumplir los juicios morales para ser aceptados como tales; de ahí que acudamos a dos tipos distintos de teoría para ejemplificar estos problemas.

Por otra parte, el tema de la argumentación se inscribe en el campo más amplio de la teoría general de la argumentación. No nos ocuparemos, sin embargo, de ésta, ni de aspectos puntuales de la discusión jurídica en su relación con la moral en las teorías de la justicia[5]. Nos circunscribiremos a la reformulación del programa kantiano emprendido por la ética discursiva de Habermas, pero antes, y a manera de contraste, nos referiremos a la teoría de la acción racional de Gauthier como propuesta alternativa.

I

En ambos tipos de teorías se trata de justificar el comportamiento moral acudiendo al sustrato racional del mismo. En el caso de Gauthier, se considera que los principios racionales a partir de los cuales se elige o se toman decisiones que posibilitan la acción, incluyen ideas y principios que restringen las elecciones de los sujetos de manera que éstas se realizan respetando las elecciones de los otros. Es decir, de acuerdo con un principio de imparcialidad.

La concepción de racionalidad que subyace en esta propuesta consiste en estipular condiciones de racionalidad para la elección. Se trata

5. Cf., por ejemplo: Alexy, 1989.

de una forma de racionalidad instrumental que se apoya en el modelo de racionalidad económica. Se rechazan, no obstante, algunos de los supuestos de la misma, ya que, por ejemplo, no se puede partir de la certeza acerca de los resultados de la elección en el caso de las decisiones morales.

A pesar de ello, la versión ampliada del modelo de racionalidad económica que propone Gauthier mantiene el supuesto fundamental que identifica la racionalidad con la maximización[6]. Gauthier considera que, al apoyarse en una forma de justificación de la acción, no moral o «alternativa», es decir, neutral frente a la moralidad, evita los problemas del fundacionalismo normativo.

Él llama a su modelo maximizador de estrategias (y no tanto de beneficios directos), una forma de «justificación deliberativa». Le parece que el principio maximizador actúa como un «principio de coherencia» para ordenar las preferencias de los agentes en relación con sus decisiones para actuar. Los agentes que procedieran de este modo, buscando maximizar las expectativas de realización de sus preferencias, habrían actuado como agentes racionales, y al deliberar en torno a las posibles estrategias de acción, y con ello aceptar limitaciones a los cursos de acción posibles, habrían al mismo tiempo actuado moralmente. La afirmación de Gauthier de que «simplemente no se requiere nada más para que haya racionalidad práctica»[7] requerirá, no obstante, de una consideración más cuidadosa.

Éste es uno de los aspectos ante los que se han esgrimido mayores objeciones. Por ejemplo, sostener que en el campo de la moralidad no nos comportamos como «consumidores» que escogen entre las ventajas comparativas de diversos productos[8]. Se trata más bien, en los casos interesantes de decisiones morales, de situaciones más complejas que involucran resultados ambiguos o contradictorios, y no pueden derivarse de ellas cálculos de beneficios o sacrificios (más que de pérdidas y ganancias, para no llevar las analogías económicas demasiado lejos). Por otra parte, no se trata solamente de sujetos que deciden de manera aislada, los otros son más que el contexto o las circunstancias de la elección; frecuentemente son el objetivo de las mismas o, en cualquier caso, es ante ellos ante quienes tenemos que justificar nuestras acciones.

Gauthier responde a estas objeciones, en parte, acudiendo a la teoría de juegos, ya que ésta le permite tomar en consideración las expectativas de otros al elegir o tomar una decisión. La teoría moral entendida como parte de la teoría de la elección racional hace descansar el peso de la idea de moralidad en la valoración de los resultados de la acción por parte de los sujetos involucrados en ella. En algún momento, Gauthier quiere acercar su propuesta a la de Rawls, si bien reconoce que este últi-

6. Gauthier, 1986, 3.
7. Cf. Gauthier, 1989, 25.
8. Para un desarrollo más amplio de esta línea de argumentación, cf. Ben-Habib, 1992.

mo entiende la relación de la moralidad con la razón de manera diferente en su *Teoría de la Justicia*[9]. No podemos ocuparnos de ésta ahora con detalle, esto sería objeto de otro trabajo, pero baste indicar que Rawls no reduce la vinculación de la moralidad con la razón a la elección misma. Gauthier, sin embargo, ve su propuesta como una versión modificada de la tradición contractualista, y adopta de Rawls la idea de someter los principios de justicia a debate racional, aunque en su caso no es necesario recurrir a la ficción del «velo de ignorancia» que oculta o suspende el conocimiento de las identidades y condiciones concretas de la situación de los sujetos. El debate se caracteriza más bien como un caso de negociación o «regateo» (*bargaining*) en el que los sujetos pueden establecer reglas de interacción (o reglas morales) como «acuerdos negociados». Estas reglas, como principios racionales de interacción, tendrían que ser aceptadas aun por aquellos que razonaran desde premisas no morales, puesto que no se trata de convencer a quienes ya estuvieran convencidos de actuar moralmente. En otras palabras, no se asume como punto de partida el que la elección se realice bajo un supuesto (o condiciones) de imparcialidad, de hacerlo así se estaría actuando ya moralmente. Gauthier quiere sostener en cambio que puede haber situaciones en las que un individuo debe elegir moralmente si quiere ser racional. O, en otras palabras, que los resultados de aceptar limitaciones a su actuación evitarán daños o le reportarán algún beneficio. Sin embargo, habría alguna ambigüedad respecto del papel que hace jugar a la imparcialidad, ya que en algunas de sus afirmaciones lo asimila a un requisito de la deliberación racional sin más[10].

La moralidad se entiende en este marco como un tipo de elección racional que impone restricciones a las elecciones y que supone además condiciones de imparcialidad para las mismas. Pero, si como ha indicado Gauthier, el supuesto de imparcialidad del universalismo ético requiere defensa (de ello nos ocuparemos mas adelante), también se requiere justificación adicional para la idea de moralidad derivada de la teoría de la elección racional. Gauthier mismo se plantea la pregunta: ¿cómo puede alguien reconocer la dimensión moral de la elección si la moralidad no está presente inicialmente?[11].

Ésta es la pregunta realmente importante. Podríamos emplear mucho tiempo en discutir aspectos puntuales de la teoría de la elección racional, pero lo que la distingue de la tradición kantiana es que, a diferencia de ésta, no considera que la idea misma de razón suponga ya un principio de imparcialidad. Para Gauthier, este principio debe ser generado como resultado de la deliberación. La concepción maximalista de

9. Rawls, 1979 y 1986.

10. Gauthier llega a comparar en algún momento su concepción de las condiciones del debate racional con la «situación ideal de diálogo» de Habermas, si bien su asimilación resulta sumamente conflictiva como se hará patente en la segunda sección del presente trabajo. Cf. 1989, 36.

11. Gauthier, 1986, 9.

la racionalidad que suscribe no necesita suponer que los intereses que persiguen los sujetos son sólo los que les conciernen directamente. Los intereses de otros pueden ser incluidos en tanto que los sujetos que eligen los hacen propios, y también en tanto que éstos se traducen en algun beneficio para ellos. Niega en cambio que los intereses de otros en su bienestar puedan tener fuerza motivadora para ese sujeto en tanto que sujeto que elige. Se incluyen de ese modo las tareas cooperativas que reportan beneficios comunes o generalizables, pero se excluyen aquellas en las que no pueden suponerse condiciones de reciprocidad. Ruth Zimmerling sostiene en este punto un argumento interesante, le parece que Gauthier se ve precisado a demostrar que «el cumplimiento racional de acuerdos racionales coincide con la moralidad»; con ello, no se trata de demostrar que coincide con las concepciones de moralidad que heredamos de nuestras tradiciones, sino, al menos, con la concepción de moralidad que él defiende. Parecería, de acuerdo con lo anterior, que los dos criterios para distinguir las acciones morales dentro del marco más general de las acciones racionales sería el de que éstas deben ser «auto-impuestas voluntariamente e imparciales»[12]. Así, parecería que regresamos al punto de partida en el que tenemos que explicar por qué ser moral, ya que es perfectamente posible imaginar situaciones en las que se puede ser racional (como ejercicio de una racionalidad maximizadora) y no ser moral, esto es, afectar negativamente los intereses de otros. En la opinión de muchos de sus críticos, como los ya mencionados y otros, Gauthier no responde satisfactoriamente a estas preguntas. Para Zimmerling, el argumento de Gauthier sólo puede considerar la imparcialidad en la distribución de los beneficios de la cooperación (objetivo de los acuerdos), pero no toma en cuenta la situación inicial de los actores, de manera que: «El resultado de una negociación imparcial conduce a un estado de cosas equitativo sólo si parte ya de un estado de cosas equitativo»[13]. No obstante, como Gauthier no acepta niguna forma de corrección a las injusticias de la situación de origen (él no las llamaría «injusticias») desemboca en un atolladero. La imparcialidad no puede ser una garantía de equidad, ni una condición de racionalidad, si nos limitamos a una concepción estrecha de racionalidad instrumental.

Queda por ende por responder la pregunta acerca del criterio para distinguir entre las acciones racionales como específicamente morales, ya que lo que se defiende no es otra cosa que los intereses individuales. Los sujetos interesados de Gauthier se mueven inicialmente en un campo de decisión pre-moral. Tomando la situación del mercado como analogía, se postula un ámbito en el que las decisiones obedecen solamente a los intereses de cada uno, para pasar después a otro en el que se acep-

12. Cf. Zimmerling, 1989, 61.
13. *Ibid.*, 62.

tan restricciones sobre lo que cada uno puede o no hacer. Así, al reconocer la naturaleza de la interacción social, se postula como necesario introducir formas de restricción mutua a las acciones individuales. Para Gauthier, la respuesta al escepticismo moral se sustenta en el reconocimiento de la estructura del comportamiento colectivo que exige como respuesta racional para su regulación la imposición de reglas que cuenten con el consentimiento general y obliguen a todos por igual. El problema más serio le parece no tanto el demostrar la relación entre moralidad y racionalidad, sino el de pasar del acuerdo hipotético que plantea todo contractualismo a los acuerdos sobre restricciones puntuales a la conducta de sujetos reales.

No obstante, tenemos que detenernos con más cuidado en el primer paso: ¿qué clase de papel se le atribuye al mercado como contrafáctico?, ¿cómo afecta la idea del mercado como ficción idealizada a la idea de una situación en la que la moralidad no es necesaria? Para Gauthier la imagen de una situación ideal de libre acción del mercado supone la auto-regulación de los intereses de todos y cada uno de los individuos, de manera que en esas condiciones no harían falta mecanismos restrictivos. Dedica sin embargo una buena parte del capítulo cuarto de su libro a considerar pormenorizadamente por qué las condiciones para la libre acción del mercado no sólo no se dan en la realidad sino que no pueden darse. De esta afirmación, del fracaso del mercado, concluye la necesidad de la moralidad[14]. Se inscribe de ese modo en la tradición hobbesiana, sin la posibilidad, claro está, de recurrir a la conciliación eficaz de un soberano. Con ello, rechaza el argumento de los economistas del *laissez-faire,* de un supuesto acuerdo perfecto entre la maximización de las utilidades de todos y cada uno de los sujetos, pero se ve obligado a defender que la racionalidad consiste en la maximización de la utilidad y a explicar la moralidad (como acción racional) como respuesta al conflicto entre el resultado de la acción maximizadora de los individuos al entrar en situaciones de interacción con las acciones de otros.

Nos enfrentamos ya aquí con muchos supuestos cuestionables, entre ellos: la atribución de racionalidad al mercado no ya como un mecanismo más o menos eficaz para regular los procesos económicos, sino como un «tipo ideal» (sus palabras) del que pueden derivarse conclusiones acerca de la naturaleza de la acción racional misma. También, la idea de sujeto que subyace en esa concepción del mercado como «ideal regulativo» resulta contra-intuitiva, aun si restringimos su aplicabilidad a los países del capitalismo avanzado: afirmaciones tales como la de que todos los sujetos deseen obtener la mayor cantidad posible de bienes, y otras semejantes. Existe, por otra parte, una buena cantidad de literatura crítica del *homo economicus*, tanto en la teoría económica misma como en su pretendida extrapolación a la teoría mo-

14. Gauthier, 1986, 84.

ral[15], no podemos, sin embargo, detenernos en ella por ahora. Nos proponemos, en cambio, concluir esta sección con algunas consideraciones acerca de la propuesta de Gauthier en torno a la idea del acuerdo como forma de deliberación racional.

Como afirmamos antes, su teoría requiere de la ficción del mercado como ideal regulativo, al menos en el sentido de ofrecer un modelo de la estructura motivacional de la conducta racional: se procede siempre para obtener un beneficio, mediato o inmediato, o para proteger las condiciones en las que estas acciones e interacciones son posibles. De modo que las dificultades para llevar estas tesis a sus condiciones de aplicación (el segundo problema señalado por Gauthier) resultan tan onerosas como las que ha tenido que enfrentar su rival en la tradición filosófica universalista. Aún más, resulta más difícil demostrar que las consecuencias de una elección racional tengan que reportar beneficios en todos los casos (condición de racionalidad estipulada por su teoría) cuando se considera no sólo el procedimiento, como lo hacen los contractualistas neo-kantianos (Rawls, Habermas), sino cuando se introducen además contenidos de las decisiones, como lo pretenden los defensores de una concepción «maximalista» de racionalidad. Cuando sostienen, como lo hace Gauthier, que: «Nuestra teoría niega que exista lugar alguno para las restricciones o auto-limitaciones racionales fuera del contexto del beneficio o ventaja mutua»[16], estos «contenidos» se introducen en la forma de arreglos sociales específicos de un modo de vida particular. Para que pueda demostrarse que las condiciones de negociación de los acuerdos no resultarán en detrimento para nadie, se introduce, en palabras del autor, una «estructura de derechos de la persona y de propiedad que son fundamentales para la racionalidad y la aceptabilidad moral de las organizaciones sociales»[17]. Con esta afirmación se rechazan no sólo las formas de vida que mantengan concepciones diferentes de la justicia, por ejemplo, en culturas no occidentales, sino también todas las posibles variantes de la justicia distributiva, como es el caso en el Estado de Bienestar, que bajo esta concepción resulta no sólo «irracional» sino ajeno a la idea de imparcialidad. En ello se aleja claramente del pensamiento de Rawls, quien sostiene precisamente que dicho principio es necesario para corregir las desigualdades ajenas a la intervención libre de los sujetos (desigualdad social o pobreza como condición de origen, etc.), y por tanto para lograr la igualdad, que es condición de una auténtica imparcialidad. Sus ideas acerca de los estándares para evaluar la distribución de bienes privados y públicos difieren de manera importante de Rawls no obstante las coincidencias que busca establecer con su teoría de la justicia, referidas al acuerdo racional en torno a la regla de justicia como

15. Cf., por ejemplo, A. Sen, «Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory»: *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1977).
16. Gauthier, 1986, 16; cf. también cap. VI.
17. *Ibid.*

imparcialidad, y al mantenimiento de las condiciones de la forma de vida que la hacen posible[18].

Las diferencias más importantes tienen que ver entonces con el lugar que asigna a la razón en la ética (de lo que hablaremos más adelante, en el siguiente apartado) y con la idea de justicia que deriva de ella: un principio de imparcialidad que no incluye la igualdad ni como valor ni como condición para su realización práctica. Así, su idea de justicia resulta empobrecida y se reduce a la idea de «no aprovecharse de los demás»[19], elevando las reglas del buen comerciante (no buscar obtener bienes gratuitos o evitar costes) al nivel de principios morales de validez universal. Tampoco parece haber algo específicamente moral en la idea de argumentación que defiende, más allá del proponer restricciones al comportamiento (o de posponer beneficios inmediatos) en aras del logro de beneficios posteriores. La idea de moralidad como restricción no resulta irracional, pero tampoco parece suficiente su distinción con respecto a la racionalidad instrumental. De ahí que la «moralidad por acuerdo» constituya una forma de argumentación moral tan sólo en el sentido limitado de imponer restricciones que pretenden impedir daños a los sujetos, tanto a los que deciden como a los que son afectados por esas decisiones, aunque la misma concepción de lo que constituye tanto un «daño» como un «beneficio» está profundamente viciada por su dependencia respecto de la metáfora del mercado, cuyo empleo requeriría de una justificación más satisfactoria de la que ofrece Gauthier.

Su idea de argumentación moral parece así más bien reducirse a un caso especial de racionalidad estratégica. O, en otras palabras, no habría conseguido demostrar la coincidencia entre racionalidad y moralidad y así justificar esta última. Más bien, en opinión de algunos de sus críticos, habría desembocado en un dilema: «Si la conducta es racional no siempre es moral, y si la conducta es moral no siempre es racional»[20], de modo que si se consigue demostrar que el tipo de racionalidad que propone Gauthier no conduce de manera necesaria al tipo de restricciones que él llama morales, se plantearían serias dudas acerca del éxito de su propuesta de justificación racional de la moralidad.

Esa concepción restringida de la justicia que, como hemos dicho antes, niega cualquier principio de justicia distributiva, hace imposible apoyar con argumentos racionales las concepciones de solidaridad en los casos en los que no pudiera obtenerse reciprocidad alguna. El más extremo sería el de las culturas que no posean esa noción de reciprocidad en su ideario cultural, pero afecta también a los países occidentales, en la medida en que la globalización de los mismos procesos eco-

18. Además de Rawls, 1986, cf. N. Daniels, «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics»: *Journal of Philosophy*, 76 (1979) 256-282.

19. Gauthier, 1986, 113, y cf. cap. V.

20. Cf. M. D. Farrel, «El Dilema de Gauthier»: Doxa, 6 (1989) 39-48.

nómicos supone cambios en la composición de las interacciones entre grupos sociales de orígenes culturales diferentes.

El tipo de teoría de la justicia que recupera la tradición universalista kantiana atiende a estas cuestiones a partir de postulados de una racionalidad práctica que desbordan el marco estrecho de la racionalidad estratégica. De acuerdo con esta última tradición, se defenderá la aseveración de que es posible ser racional sin ser moral y se acudirá, por tanto, a otra estructura argumentativa de justificación.

II

La tarea que se ha asignado a sí misma la ética discursiva es la de fundamentar los enunciados normativos a partir de una concepción diferente de la relación de la moralidad con la razón, ya que la racionalidad de acciones particulares no constituye un criterio suficiente para establecer la moralidad de las mismas.

En la tradición del pensamiento moral kantiano, la investigación acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento válido desde la perspectiva del idealismo trascedental se transforma, en la reformulación emprendida por Apel y Habermas, en la reflexión sobre las condiciones de los acuerdos intersubjetivos. Se postula, por tanto, como una teoría del discurso práctico racional. En ésta, la idea de ofrecer razones para justificar nuestras convicciones morales es entendida como una actividad, guiada por reglas, que debe emprenderse, además, en un marco que estipula condiciones de racionalidad. Este tipo de teoría se ocupa de los juicios más que de las acciones morales. En estas últimas, la consideración acerca de su racionalidad se refiere ante todo a su estructura motivacional, mientras que, en el caso de los juicios morales, se trata de actos cognoscitivos que resultan de considerar a esas acciones desde el «punto de vista moral».

El cognoscitivismo ético sostiene que las razones que apoyan los juicios normativos no son meras «racionalizaciones» (es decir, justificaciones espurias o ilusorias de acciones que responden en realidad a otras motivaciones), sino que poseen ellas mismas la capacidad de motivar una acción moral. Esto no significa, como nos recuerda Thomas Wren[21], que dejen de ser ambiguas, que puedan ser insinceras, o incurrir en formas de auto-engaño, más bien, lo que se sostiene es que estas razones pueden ser accesibles a los sujetos a través de la reflexión, o de la argumentación moral. No podemos considerar aquí con detalle el problema de la motivación moral, tema para el que Habermas acude a la psicología del desarrollo de Piaget y Lawrence Kohlberg, baste indicar que éstos comparten la convicción de que la ética es racional, de

21. Wren, 1991, 109, y cf. cap. V.

que existe, por así decirlo, un centro o «corazón» racional en el actuar moral que puede ser investigado[22].

Acceder a esos procesos racionalizables de la conducta ha sido históricamente posible gracias a la disolución de las cosmovisiones religiosas y de las formas tradicionales de una moralidad comunitaria que, aparentemente, no requería justificación. Como es bien sabido, el trabajo de Habermas en teoría moral se inscribe en un proyecto más amplio de reconstrucción racional e histórica de las dimensiones normativas de la modernidad. Un aspecto importante de dicho proyecto es la crítica a la racionalidad instrumental —como una forma de auto- comprensión reduccionista o desencaminada de la modernidad—, no obstante, nos referiremos a ella solamente de modo indirecto al considerar algunos aspectos de su teoría de la racionalidad comunicativa.

La ética universalista que han propuesto Apel y Habermas pretende establecer un principio racional formal como fundamento o justificación de la moral. Éste no puede ya, sin embargo, ser propuesto como resultado de postular el carácter universal de la razón acudiendo a una forma de argumentación trascendental. Apel, y más enfáticamente Habermas, proponen una versión modificada de la ética kantiana que asume las consecuencias del abandono del paradigma de la filosofía de la conciencia a partir del «giro lingüístico» de la filosofía, y reformulan sus postulados en el marco de un paradigma intersubjetivo. De ese modo, el modelo de validación de las normas morales se ofrece como el resultado de un proceso de deliberación o diálogo racional que supone una reformulación pragmática del modelo kantiano. Dicha reformulación se aparta de Kant en tanto que es intersubjetivo en vez de individualista, y en la medida en que es capaz de tomar en cuenta el carácter social e históricamente «situado» de los sujetos morales.

La ética discursiva de Habermas circunscribe el campo de la ética (o de lo que él denomina «el punto de vista moral») como aquello susceptible de universalización, a la formulación de un procedimiento o principio universal de justicia. Seguiría a Kant al entender dicho principio como una forma de justificación o validación de normas morales y no como una máxima para la acción.

Le parece que, dada la diversidad de formas de vida presentes en las sociedades modernas y la pluralidad de concepciones del bien (o de la vida buena) que ello conlleva, es imposible proponer normas morales como formas de regular la interacción ordinaria y las auto-concepciones de los sujetos de tal modo que éstas pudieran conseguir aceptación generalizada. En otras palabras, las normas referidas a la vida moral en el contexto de la experiencia cotidiana (el dominio de la «eticidad» o la *Sittlichkeit)* no pasarían la prueba de universalización. Aquello que «to-

22. Wren, 1991; J. Habermas, «Justice and Solidarity: on the Discussion Concerning "Stage 6"»: *Philosophical Forum*, 1 y 2/XXI (1989-1990); Habermas, 1991 y Herrera, 1993.

dos pudieran aceptar o reconocer como válido» (y por tanto como vinculante) se ve reducido a la idea de una regla de justicia capaz de obligar a todos por igual. Es decir, a un principio que parte de la idea de auto-legislacion kantiana, en tanto que se trata de una regla que puede ser asumida libremente por todos los sujetos y, como tal, es vista como racionalmente motivada. Pero esta aceptación es postulada como el resultado de una deliberación entre sujetos históricamente concretos y como una consideración razonada de sus consecuencias, por y para todos los involucrados, y no como un mero apelar a una racionalidad abstracta. Habermas, de hecho, propone distinguir dos niveles en la razón práctica, que hace coincidir con las formas de argumentación que resultarían indicadas en cada uno de ellos. En primera instancia, nos encontraríamos con deliberaciones referidas a situaciones en las que los sujetos persiguen la satisfacción de sus intereses; se trataría de formas de racionalidad instrumental. Habermas asigna a este nivel lo que llama los «discursos de aplicación» en el ámbito de la moralidad ordinaria (o «eticidad») y éstos tendrían que ver con decisiones acerca de cuáles normas aplicar en determinadas situaciones (problemas de interpretación, y problemas hermenéuticos de definición de la situación). Vendrían después los «discursos de justificación», que pertenecen al nivel de la razón práctica como razón moral en la tradición kantiana. En este nivel se distinguirían todavía dos pasos: el de la justificación que no reúne todavía los requisitos de universalización pero que aspira a ser reconocida como válida de manera general, al menos dentro de una forma de vida particular; se trataría, dice Habermas, de aquello que un sujeto puede ver como lo que es «bueno para él» (o ella). Finalmente, nos encontraríamos con la argumentación que defiende aquellas normas que pueden aspirar a ser consideradas como universalmente válidas[23]. En lo que resta de este trabajo nos dedicaremos solamente a este último nivel, en especial en lo que resulta pertinente al tema de las condiciones de racionalidad de los acuerdos intersubjetivos como formas de justificación argumentativa y, en general, a considerar la plausibilidad y algunos de los problemas de la propuesta de Habermas.

La racionalidad comunicativa, como la ha concebido Habermas, entiende la razón como una capacidad de la especie que opera dentro de los límites de la experiencia posible. Su medio por excelencia es el lenguaje. El paso de la concepción monológica del juicio moral como el acto reflexivo de un sujeto solitario, a la ética comunicativa supone, por consiguiente, que el problema de su fundamentación sea replanteado como una investigación de las estructuras universales de la argumentación.

La justificación de las normas morales deberá por tanto tener lugar en un proceso real de interacción comunicativa, se trata de sujetos rea-

23. Cf. J. Habermas, «Los usos pragmáticos, éticos y morales de la razón práctica», en Herrera, 1993, 59-78.

les que deliberan en torno a aquello que pudiera servir como una regla de justicia cuya validez pudiera ser reconocida por todos. Habermas se ve en este punto en la necesidad de distinguir entre la validez «fáctica» de acuerdos conseguidos en condiciones en los que motivaciones no morales, como la defensa de intereses egoístas, o el afán de dominación, estuvieran presentes, del tipo de acuerdos que pueden ser considerados como moralmente válidos, es decir, como legítimos y universalmente vinculantes. Para ello, como es sabido, recurre a la ficción de una «situación ideal de diálogo» que postula como un ideal regulativo. Es decir, como un contrafáctico al que debemos sin embargo apelar para hacer inteligible lo que un acuerdo racional debería suponer. Esa situación ideal, que desafortunadamente ha dado lugar a numerosos malentendidos, no es otra cosa que una versión idealizada de las condiciones necesarias de la argumentación racional. Habermas ha optado por abandonar esa caracterización en favor de la idea de Pierce de «una comunidad ilimitada de comunicacion»[24] e insistir en que se trata, en ultima instancia, de las presuposiciones necesarias de la comunicación. Estas presuposiciones idealizadas, de naturaleza pragmática, no se reducen a los requisitos de inteligiblidad, coherencia y veracidad, sino que incluyen también la idea de corrección normativa. Estos presupuestos son vistos por Habermas como «pretensiones de validez» que avanzan los sujetos en condiciones de interacción lingüística ordinaria y que deben ser satisfechos para que el acto comunicativo se realice con éxito. Es decir, los enunciados acerca de hechos deben ser verdaderos, su enunciación gramaticalmente correcta, y los hablantes sinceros en sus expresiones acerca de sus estados internos reportados. Para la aceptación o rechazo de pretensiones de validez problemáticos es necesaria una defensa argumentativa de los mismos. En el caso de las pretensiones de validez normativa, acudir a una defensa argumentativa, apelando a razones, en lo que Habermas caracteriza como un «discurso práctico», es la única alternativa disponible. Queda sin embargo por demostrar que en el campo de las proposiciones normativas, el universo de la moral, sea posible establecer con certeza distinciones entre las proposiciones válidas (en una analogía con la verdad de las proposiciones empíricas) y las que no lo son, o en teoría moral, cómo distinguir las normas que pueden ser justificadas.

Habermas responde a este problema con su teoría consensual de la verdad. No podemos detenernos en ella, dada su complejidad, así que nos limitaremos a considerar algunas de sus consecuencias para el tema que nos ocupa. Para esa teoría, el acuerdo potencial de todos los participantes, en condiciones libres de coacción, y con acceso a la información relevante e igualdad de oportunidad para el diálogo, es condición necesaria para postular la corrección normativa de un enunciado. Ha-

24. Cf. J. Habermas: «Moralidad, sociedad y ética», entrevista con T. H. Nielsen, en Herrera, 1993, 123.

bermas entiende este requisito no como un ideal a realizar (empíricamente irrealizable) sino como parte de lo que Alexy llama la «lógica del discurso»[25], en este caso, de un discurso pragmático. En los enunciados normativos se trata de establecer la pertinencia de las normas para la satisfacción de las necesidades de los afectados; pero como hemos observado ya, las necesidades que pueden ser susceptibles de acuerdo generalizado en las sociedades modernas son muy reducidas, el acuerdo que propone Habermas como candidato para un «acuerdo fundado» se reduce al procedimiento de una regla de justicia como imparcialidad. Éste debe ser visto como un proceso abierto, que puede someterse a revisión y corrección. Por ello, Habermas introduce la distinción entre enunciados verdaderos y válidos, o en términos de la teoría consensual de la verdad, entre el consenso verdadero (que corresponde a situaciones de hecho) y el consenso «fundado», que corresponde a la esfera normativa. Para Habermas, en palabras de Alexy, «un consenso argumentativamente producido puede ser considerado como criterio de verdad sólo si existe la posibilidad estructural de interrogar, modificar y sustituir el respectivo lenguaje de fundamentación en que son interpretadas las experiencias»[26]. Sin detenernos en los aspectos técnicos del argumento de Habermas, podemos extraer del mismo al menos dos conclusiones: el consenso sobre una norma depende de que ésta pueda ser aceptada por todos (principio de universalización) y, dado que los acuerdos conseguidos históricamente sólo pueden aproximarse al ideal, debe quedar siempre abierta la posibilidad de revisarlos, incluyendo el lenguaje en que fueron formuladas las necesidades a ser satisfechas.

La exigencia de que el lenguaje de los acuerdos pueda ser sometido a una nueva argumentación pretende recoger la idea de la configuración histórica de las necesidades humanas. Es decir, no sólo cambia con el tiempo o trans-culturalmente la interpretación de las necesidades, sino que cambia también el «lenguaje de la moral» en el que éstas son codificadas. Para que estas correcciones puedan llevarse a cabo debe suponerse la posibilidad de pasar libremente de un nivel a otro del discurso. Esto puede darse, no obstante, sólo en las condiciones de una argumentación libre de las coacciones y contingencias de las situaciones particulares. Esto es, en las condiciones idealizadas de la «comunidad ilimitada de comunicación».

El excesivo rigor de estos requisitos ha sido señalado en numerosas ocasiones y desde posturas teóricas diversas. Dentro de ellas, las que podrían ser consideradas como internas a su tradición de pensamiento han buscado atenuar esos requisitos ideales acercándolos a las condiciones de interacción reales, y debilitando el principio de universalización. Esos críticos están dispuestos a sostener que es posible corregir y

25. Cf., Alexy, 1989, cap. I.
26. J. Habermas, *Wahrheistheorien*, 246, cit. por Alexy, 1989, 122 (v. e., Habermas, 1989).

complementar el programa filosófico de Habermas sin renuciar a sus indudables logros.

Habermas es agudamente consciente de las dificultades de esta propuesta, pero quiere sin embargo preservar la intuición moral básica de una idea de la justicia como imparcialidad. Le parece que es precisamente ahora —como una forma de defensa práctico-política y no sólo conceptual— cuando resulta urgente formular de manera adecuada una regla de justicia que permita la interacción social no violenta en un mundo cada vez más heterogéneo y vulnerable a los excesos de los particularismos, ya sean nacionalistas, de «limpieza» étnica, fundamentalistas-religiosos, etc. En este tipo de discusiones, sin embargo, Habermas apunta en la dirección de reconocer la necesidad de apoyarse en la institucionalidad históricamente conseguida, que ha caracterizado como «patriotismo de la Constitución», como garantia mínima de una justicia imperfecta pero de orientación universalista.

III

Finalmente, intentaremos responder de manera breve a la pregunta que sirvió de guía a este trabajo: ¿satisface alguna de las teorías morales consideradas la meta auto-impuesta de proponer un procedimiento argumentativo de fundamentación racional de la moralidad? O, al menos, cuáles son las limitaciones más señaladas y los problemas que aún aguardan solución en cada una de ellas.

Una forma de resumir las objeciones a la propuesta de Gauthier, es señalar la dificultad de proponer una concepción coherente de «deber» moral a partir de una consideración exclusivamente instrumental de racionalidad. Al no tratarse de un «debe» deontológico, esto es, que apela a normas válidas (justificadas de manera independiente a la satisfacción de intereses inmediatos de los agentes o, en otras palabras, cuya validez es determinada por su capacidad de satisfacer las necesidades de todos los posibles afectados por ellas), y dado la elección entre los cursos de acción posibles se presenta como un mero discriminar entre «bienes» (o resultados) deseables, se incurre en diversas formas de contradicción entre intereses particulares no susceptibles de generalización. Habría otros problemas, ya señalados, como el de excluir formas de comportamiento altruistas o solidarias, y el incurrir en una cierta circularidad en su idea de imparcialidad. De ello parece legítimo concluir la insuficiencia de la concepción de la racionalidad práctica en términos meramente instrumentales y la consiguiente imposibilidad de fundamentar la moralidad en dicha concepción estrecha de racionalidad.

En cuanto a la segunda propuesta, el conjunto de críticas esgrimidas con mayor frecuencia se dirige ante todo a la concepción habermasiana del principio de universalización, entendido en relación al ideal regulativo de la «situación ideal de habla», o de la «comunidad ilimita-

da de comunicación», según su formulación más reciente. Se trata tanto de las críticas de los «contextualismos» más radicales, como de las propuestas más atemperadas de los continuadores del programa de la Teoría Crítica.

En el primer caso, por ejemplo el de MacIntyre, se trataría para Habermas de una nueva formulación de viejas objeciones escépticas. El argumento de MacIntyre acerca de la imposibilidad de apelar a un estándar transhistórico de racionalidad que a su vez sirviera de fundamento a una idea universal de justicia —dado el caracter necesariamente dependiente de contextos históricos de las concepciones de justicia— le parece a fin de cuentas insostenible. Puesto que, aun para intentar demostrar la imposibilidad de traducir conceptos culturalmente arraigados o embebidos en una tradición, no le queda sino apelar a una tercera lengua (el inglés) en la que estas concepciones, en apariencia inconmensurables, se vuelven accesibles a la razón[27]. De ello concluye Habermas que la noción de verdad como coherencia que sostiene MacIntyre es insuficiente, y reitera su convicción de que: «De manera semejante a los conceptos básicos del juego del lenguaje de la argumentación, éstos [las ideas de verdad y validez] preservan su capacidad de trascender los contextos particulares»[28].

Habermas acepta algunas de las objeciones hermenéuticas, como el hecho de que no podemos hablar de concepciones de racionalidad sino en sus formas de concreción histórica, pero sostiene que siempre tenemos el suficiente «traslape» de áreas de racionalidad que permiten finalmente superar el aislamiento de horizontes particulares de significado. Esta respuesta puede ser aceptada sin dificultad por los críticos del segundo grupo; de hecho, Habermas se apoya en la idea de Rawls de los «consensos traslapados» (*overlapping consensus*)[29]. En cambio, tales críticos no se sentirían satisfechos con la manera en que Habermas quiere mantener una distinción rigurosa entre lo correcto y lo bueno, o entre juicios normativos y juicios evaluativos, ni con el alcance que quiere otorgar al principio de universalización como mandato categórico, racionalmente fundado y con validez incondicional. Habermas considera que el conservar la primacía de las reglas y los juicios normativos le permite salvar, al mismo tiempo, la posibilidad de fundamentar racionalmente la idea de justicia como imparcialidad, y responder a la pluralidad de orientaciones ante la «vida buena», concediendo que en este último campo las evaluaciones están inextricablemente ligadas a problemas de definición de identidades culturales y planes de vida de sujetos particulares y, por tanto, no son generalizables. Aunque en sus reconsideraciones recientes sobre la ética discursiva su posición se ha

27. Cf. J. Habermas, «Remarks on Discourse Ethics», en Id., *Justification and Application*, MIT Press, Cambridge, 1993, 96-105.

28. *Ibid.*, 99.

29. *Ibid.*, 105.

flexibilizado y ahora, por ejemplo, acepta que: «Los juicios morales se distinguen de los juicios éticos sólo en su grado de contextualidad»[30], reitera, no obstante, las convicciones antes expresadas.

Para otros autores como Bernard Williams, estas distinciones ya no son sostenibles, y por ello duda también de que un modo de justificación racional tan riguroso como el propuesto por Habermas sea viable[31]. Los críticos del segundo grupo han procedido en una dirección diferente. Si bien no todos se alían con las propuestas contextualistas fuertes, sí tienden a atenuar los requisitos del principio de universalización. Podemos mencionar aquí el trabajo de Albrecht Wellmer, o el de Thomas McCarthy, quien ha emprendido una reformulación pragmática de la razón comunicativa que promete despojar de residuos metafísicos el programa universalista de la ética comunicativa.

Finalmente, el reciente y aún no publicado trabajo de Seyla Ben-Habib sobre la «racionalidad deliberativa» ofrece no solamente un desarrollo del programa habermasiano, sino también una crítica al modelo de racionalidad derivado de la teoría económica. Su modelo político-deliberativo rechaza el supuesto de un orden pre-existente de preferencias que debe ser ordenado por la decisión de sujetos particulares, en favor de una concepción de sujetos que no sólo ordenan sino que configuran sus preferencias en procesos (comunicativos) de interacción social. Su enfoque es compatible con el «constructivismo kantiano» (o la «razón pública») de Rawls, y con la «reconstrucción racional» de Habermas, pero se dirige más enfáticamente que este último a la articulación de la racionalidad práctica en el modelo político de la democracia[32]. En todos estos casos se trata de avanzar, dentro del que parece el programa más prometedor, en esa nueva crítica de la razón práctica como la tarea más importante de la filosofía moral y política de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA

Alexy, R. (1989), *Teoría de la argumentación jurídica,* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Apel, K-O. (1985), *La transformación de la filosofía,* Tecnos, Madrid.

Baier, K. (1958), *The Moral Point of View: a Rational Basis for Ethics,* Cornell, Ithaca.

Bayón, J. C. (1992), *La Normatividad del Derecho: Deber Jurídico y Razones para la Acción,* Centro de Estudios Constitucionales.

Ben-Habib, S. y Dallmayr, F. (comps.) (1990), *The Communicative Ethics Controversy,* MIT Press, Cambridge.

30. *Ibid.*, 105.
31. Williams, 1985, 72.
32. Cf. Wellmer, 1991, 113-256; McCarthy, 1991, y Ben-Habib, 1992.

Ben-Habib, S. (1992), *Situating the Self, Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York.
Doxa (1989), Cuadernos de Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, 6.
Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford.
Gauthier, D. (1989), «¿Por qué Contractualismo?»: *Doxa* 6.
Guariglia, O. (1986), *Ideología, Verdad y Legitimación*, Sudamericana, Buenos Aires.
Grice, G. K. (1967), *The Grounds of Moral Argument*, Cambridge.
Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1989), *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.
Habermas, J. (1990), *Moral Consciousness and Communicative Action*, MIT Press, Cambridge; v. e. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.
Hare, R. M. (1952), *The Language of Morals*, Oxford.
Hare, R. M. (1963), *Freedom and Reason*, Oxford.
Herrera, M. (comp.) (1993), *Jürgen Habermas, moralidad ética y politica*, Alianza, México.
Kohlberg, L. (1984), *Essays on Moral Development*, vol. 2, Harper and Row, New York.
MacIntyre, A. (1966), *A Short History of Ethics*, Macmillan, New York.
MacIntyre, A. (1989), *Tras la Virtud*, Crítica, Barcelona.
McCarthy, T. (1991), *Ideals and Illusions, On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory*, MIT Press, Cambridge.
Muguerza, J. (1990), *Desde la Perplejidad, Ensayos Sobre la Ética, la Razón y el Diálogo*, Fondo de Cultura Económica, México.
Overing, J. (comp.) (1985), *Reason and Morality*, Tavistock, London.
Rawls, J. (1979), *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México.
Rawls, J. (1986), *Justicia como equidad y otros ensayos*, Tecnos, Madrid.
Toulmin, S. (1979), *El puesto de la razón en la ética*, Alianza, Madrid.
Tugendhat, E. (1988), *Problemas de la Ética*, Crítica, Barcelona.
Wellmer, A. (1991), *The Persistence of Modernity, Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, MIT, Cambridge, Massachusetts.
Williams, B. (1985), *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge.
Wren, T. (comp.) (1990), *The Moral Domain, Essays in the Ongoing Discussion between Philosophy and the Social Sciences*, MIT, Cambridge, Massachusetts.
Wren, T. (1991), *Caring About Morality, Philosophical Perspectives in Moral Psychology*, Routledge, London.
Zimmerling, R. (1989), «La pregunta del tonto y la respuesta de Gauthier»: *Doxa* 6, 49-73.

EMOCIONES MORALES

Olbeth Hansberg

Desde hace algunos años los filósofos se han ocupado nuevamente de las emociones. Este interés forma parte de una revisión filosófica de nuestra concepción de los procesos y actitudes mentales y de las complejas relaciones que existen entre ellos. Hemos dejado de concebir las emociones sobre todo como sentimientos o sensaciones que nos suceden y frente a las cuales somos receptores pasivos, para concederles un componente racional que nos permite empezar a examinar las muy intrincadas relaciones que tienen con creencias, deseos y otras actitudes. Esto hace que les reconozcamos a las emociones un papel mucho más interesante en la explicación de nuestras acciones en general y de nuestra vida moral en especial. El examen de las relaciones entre emociones y moralidad supone una teoría adecuada de las emociones. Sin embargo, la tarea de formular una teoría general de las emociones que tenga alguna plausibilidad se dificulta enormemente y, tal vez, resulte prácticamente imposible, si nos damos cuenta de que las emociones no forman una clase unitaria, sino un grupo muy heterogéneo en el que se incluyen estados mentales muy distintos y por razones diversas. Así, cuando pensamos en un conjunto arbitrario de lo que normalmente consideramos como emociones —por ejemplo: miedo, enojo, furia, indignación, alegría, compasión, remordimiento, amor, vergüenza, arrepentimiento, ansiedad, resentimiento, odio, admiración, orgullo, culpa, gratitud— nos damos cuenta de que algunas están más ligadas a sensaciones o cambios fisiológicos, mientras que para otras estos factores no tienen una importancia primordial; algunas están más relacionadas con estados cognoscitivos, otras se identifican más bien por su relación con actitudes evaluativas o con deseos; algunas tienen expresiones conductuales más o menos distintivas o típicas, en otras la variedad de expresiones conductuales es enorme; algunas son más racionales que otras y más susceptibles de modificación mediante cambios en las creencias o actitudes, mientras que otras parecen estar

fuera de nuestro control racional. Algunas, por fin, tienen conexiones más o menos claras con nuestras acciones intencionales de tal manera que pueden funcionar como razones para actuar, en otras estas conexiones no son tan claras (cf. Rorty, 1980).

Hay, además, otros problemas que surgen cuando queremos delimitar la clase de las emociones. Para comenzar históricamente hay un problema terminológico: la palabra «emoción» no se usaba como se usa hoy en día, sino que se hablaba de «pasiones». Lo que Hume y Descartes, por ejemplo, llamaban «pasión» equivale aproximadamente a lo que hoy llamamos «emoción», mientras que el término «pasión» se usa ahora en la vida cotidiana ya sea para una emoción particular (tiene pasión por los gatos), ya para subrayar el aspecto más violento de una experiencia emocional (lo odia con pasión) o para describir un rasgo de la personalidad (es un hombre apasionado). Los psicólogos hablan de «afectos» como lo hicieron tambien Kant y Freud (*Affekt*) siguiendo a Spinoza (*affectus*); esta palabra está, sin embargo, más alejada de lo que nosotros entendemos por «emoción» en el lenguaje cotidiano. Podemos decir, entonces, que las palabras «pasión», «emoción» y «afecto» han servido tradicionalmente, en los textos filosóficos y psicológicos, para designar aproximadamente el mismo conjunto de estados mentales. En lo que sigue me referiré a esta clase de estados mentales como «emociones» en el sentido filosófico contemporáneo, que es un sentido más neutral, ya que admite desde casos en los que es esencial que exista una gran conmoción emocional, digamos, furia y terror, hasta casos en los que ésta no es necesaria, digamos, esperanza, resignación, aburrimiento, orgullo y gratitud. Otra característica de las emociones, frente a, por ejemplo, los estados de ánimo, es que *siempre* están dirigidas a un objeto. No obstante, los objetos de las emociones parecen ser muy variados: algunas emociones tienen objetos proposicionales (miedo de que lo ataque ese perro rabioso); otras tienen objetos específicos pero aparentemente no proposicionales (ama a Laura); otras, en cambio, están dirigidas, al parecer, a clases de objetos, situaciones o actividades (amor a los animales, miedo a las alturas, orgullo de ser un buen profesor). Se ha intentado distinguir tambien entre emociones de plazo corto (estaba contenta ese día) y emociones de plazo largo (está resentido con él desde su más tierna infancia); entre episodios (ante su respuesta montó en cólera) y disposiciones a tener una emoción (siempre tiene miedo de encontrárselo); entre emociones y rasgos de la personalidad (estar orgulloso de algo en particular y ser una persona orgullosa). Existe tambien la dificultad de decidir cuáles son los estados mentales que han de incluirse en la clase de las emociones y distintos filósofos han hecho listas que no coinciden. Así, Descartes —por ejemplo— distinguió cuarenta y una emociones distintas; Hobbes, cuarenta y seis; Spinoza, cuarenta y ocho y Hume, sólo veinte. Dado que los sistemas de clasificación dependen de los intereses (cf. Putnam, 1978) hay, por supuesto, muchas formas y criterios distintos para clasificar emociones. Hay quienes piensan que

existen emociones básicas o primarias y emociones derivadas, hay quienes las dividen en positivas y negativas según impliquen una actitud que evalúe negativa o positivamente algún objeto. Tambien se ha distinguido entre emociones *fácticas* y *epistémicas* (Gordon, 1987): fácticas son emociones como resentimiento, orgullo, indignación y alegría, en las que, por ejemplo, *S* está enojado de que *p*, si y sólo si es verdad que *p* y *S* sabe que *p*; epistémicas son emociones como miedo y esperanza, en las que, por ejemplo, *S* tiene la esperanza de que *p*, si y sólo si *S* no está seguro de que *p*. Todas las clasificaciones anteriores y otras similares son problemáticas y sólo se mencionan como ejemplos.

Una preocupación de algunos filósofos a lo largo de la historia ha sido la de determinar cuáles son los componentes o aspectos básicos de las emociones; sus distintas teorías han puesto énfasis en uno u otro aspecto. Se las ha visto como sentimientos o sensaciones, como disturbios fisiológicos, como disposiciones a actuar, como juicios, como evaluaciones o como compuestos de algunos de estos elementos. De las teorías que históricamente fueron influyentes hay que resaltar aquellas que consideraban las emociones como sensaciones o sentimientos[1]. Esta tesis, que afirma que las emociones son esencialmente algo que sentimos, se encuentra frecuentemente unida a otra tesis que sostiene que las emociones son sensaciones que nos invaden, que padecemos, son hechos brutos e incontrolables por la razón frente a los cuales somos pasivos y que, en ocasiones, nos impiden llevar a cabo nuestras mejores intenciones. Lo que según esta tesis distingue a las diferentes emociones son las sensaciones características de cada una de ellas y que se conocen esencialmente por introspección. Estas teorías son, por lo general, teorías causales pues, si las emociones son sensaciones o sentimientos simples e inanalizables, es importante estudiar sus orígenes causales y sus efectos sobre el comportamiento[2]. Desde este punto de vista, lo que puede decirse acerca de las emociones tiene que restringirse a la descripción de sus conexiones causales.

No puedo detenerme en una crítica a fondo de las teorías que identifican las emociones con disturbios fisiológicos sentidos. Sin embargo, como dichas teorías han sido muy persistentes a lo largo de la historia (cf. Descartes, 1649; Hume, 1757; Kant, 1785; James y Lange, 1922; etc.) y la identificación de emociones con sensaciones es todavía una teoría del sentido común, es conveniente recordar algunas de las consideraciones que van en contra de esta identificación:

1. Uso aquí las palabras «sensaciones» y «sentimientos» como equivalentes. La palabra sentimiento es ambigua. A veces se usa como aquello que sentimos, esto es, una sensación; en otros usos, en cambio, estamos suponiendo que los sentimientos tienen componentes cognoscitivos y actitudinales y son, por lo tanto, equivalentes a las emociones, en el sentido en que usaré la palabra. Cuando hablamos de sentimientos como razones o de una educación sentimental, estamos usando la palabra en este segundo sentido.

2. Hablar de «comportamiento» aquí es vago, ya que no queda claro qué tipo de vocabulario sería admisible para describirlo: por ejemplo, si se admiten o no terminos mentales en su descripción.

1. La tesis de que las emociones son sensaciones va en contra de la idea de que uno puede estar en cierto estado emocional sin darse cuenta de que lo está, dado que uno no puede tener sensaciones o sentimientos sin saberlo. Frecuentemente afirmamos que tal o cual persona tiene una emoción de la que todavía no se ha dado cuenta. Cuando hacemos este tipo de afirmaciones hay que distinguir dos casos: en el primero, la persona sabe que tiene una emoción pero no sabe cuál es; en cambio, en el segundo caso, no se trata del problema de saber *cuál* es la emoción, sino de la cuestión de darse cuenta de que uno tiene cualquier emoción: podemos creernos emocionalmente fríos y sin embargo tener odios, resentimientos, miedos y otras emociones. En efecto, puede llegar a ser un verdadero descubrimiento aceptar que tenemos una emoción que se muestra en nuestras acciones y que sirve para explicarlas, a pesar de que nosotros mismos lo hemos ignorado. Es este segundo tipo de caso el que sería un contraejemplo de la tesis de que las emociones son sensaciones.

2. Otra dificultad con la idea de que las emociones son sensaciones es que las emociones son muchas veces motivos o razones de acciones intencionales, mientras que una sensación, por sí misma, no puede ser una razón para actuar si no está conectada con deseos y otras creencias. Aquí sensación deberá entenderse como algo que tiene un carácter meramente fenomenológico[3] (Wiggins, 1975). Entendida en este sentido, una sensación por sí misma no produce deseos: la sensación de calor, por ejemplo, no produce por sí misma algún deseo; lo que cause dependerá de cuál sea la actitud que tenga un sujeto hacia ella, esto es, dependerá —entre otras cosas— de que tener calor le guste, le disguste o lo deje indiferente y también de otros de sus deseos y creencias —acerca del clima, su salud, la intensidad del calor, etc—.

3. Otro problema para dicha teoría es que no nos permitiría separar lo que comúnmente entendemos por emociones, esto es, un estado dirigido hacia un objeto, de otros estados que no lo son. Si las emociones son sensaciones o, como se ha sostenido frecuentemente, experiencias de alteraciones fisiológicas ¿cómo distinguir entre sensaciones causadas por una emoción dirigida a un objeto y sensaciones similares causadas por la ingestión de drogas o por enfermedad? Cuando hablamos de emociones es importante distinguir entre, por ejemplo, el miedo que tiene una persona cuando piensa que está en peligro y otro caso en que no piensa que hay peligro pero tiene síntomas fisiológicos y sensaciones similares que han sido inducidos artificialmente.

4. Una teoría general de las emociones como sensaciones sería incompatible con lo que se dice comúnmente acerca de casos específicos de

3. El término «sensación» puede usarse también en otro sentido que incluya, aparte del carácter fenomenológico, también deseos. Si incluimos en la sensación el *out put*, tenemos que incluir los deseos. Así, entonces, la sensación de dolor podría incluir sólo el ser dolorosa o, también, el deseo de evitar el dolor. Aceptamos la segunda posibilidad cuando tenemos una tesis que sostiene que la relación con los deseos no es algo meramente contingente.

emociones. Con frecuencia juzgamos una emoción determinada como razonable, irracional, justificada, injustificada, apropiada o inapropiada. Sin embargo, este tipo de calificativos en casos particulares no tendría sentido si las emociones fuesen sólo sentimientos o sensaciones. ¿Qué sentido tendría preguntar acerca de un dolor si es razonable o no razonable? (Bedford, 1956-1957, 91).

Otro conjunto de teorías históricamente importantes, entre las que se encuentran las de Darwin (1872), Skinner (1974) y Ryle (1949), entre otras, son las que conciben las emociones como conducta o disposiciones a actuar. También ellas se han encontrado con serias dificultades que son ampliamente conocidas. Menciono aquí sólo el problema de restringir lo que ha de entenderse por conducta, ya que el término podría abarcar tanto las acciones intencionales, como la conducta expresiva de una emoción, las conductas innatas, los reflejos, hábitos, etc. Éste es un problema porque para que la teoría fuese distintivamente conductista habría que suponer que la conducta no incluye acciones intencionales. Por otro lado, si la teoría incluye no sólo las manifestaciones conductuales efectivas sino tambien las disposiciones a actuar, otra dificultad a resolver será la de fijar las condiciones en las que han de actualizarse dichas disposiciones: para ello habrá que superar las dificultades a las que se enfrentan las generalizaciones que supuestamente relacionan las emociones con la conducta. Una pregunta pertinente sería la siguiene: ¿qué nos permitiría caracterizar cierta conducta como propia del miedo sin que haya objeto alguno que se perciba como peligroso o dañino? Y, si alguien siente miedo frente a algo que considera peligroso, pero no se comporta adecuadamente, ¿tendríamos que concluir que no tiene miedo? Será un problema fijar lo que debería entenderse por la conducta «adecuada». Una posibilidad sería decir que se trata de la reacción estadísticamente normal, pero la reacción estadísticamente más frecuente no es necesariamente la reacción adecuada. Pensemos en cuánta gente con miedo, digamos al sida o al cáncer, reacciona no queriendo saber nada, olvidándose de que existe ese peligro; sin embargo, esta reacción no es la adecuada. Existe pues la posibilidad de que la reacción adecuada fuera la reacción estadísticamente anormal.

Observaciones como las anteriores nos llevan a considerar otros elementos de las emociones como centrales, a saber, las creencias, los deseos y otras actitudes proposicionales que son características de las distintas emociones o de casos específicos de una emoción particular. Actualmente, las teorías más discutidas son las llamadas teorías cognoscitivas de las emociones que tienen también sus antecedentes históricos, por ejemplo, en Aristóteles, Tomás de Aquino y Spinoza. Estas teorías le conceden un papel fundamental a los estados cognoscitivos, generalmente a las creencias, y pretenden que son éstas las que nos permiten distinguir entre las diversas emociones. Sin embargo, sostener una teoría puramente cognoscitiva no sería lo adecuado para explicar las emociones. Así, creer que el

perro rabioso que tengo enfrente me va a atacar no explica mi miedo, a menos que tenga tambien un fuerte deseo de que no me ataque. Me parece que cuando Solomon (1976 y 1988) y Lyons (1980) afirman que las emociones son «juicios evaluativos» están sosteniendo implícitamente que está funcionando tambien algún deseo: juzgar que un perro es «amenazadoramente peligroso» es un juicio evaluativo, pero el mero juicio no es equivalente a tener miedo si no está implícito el deseo de no encontrarme en una situación descrita de esa manera (cf. Marks, 1982). Muchas de las teorías contemporáneas aceptan, entonces, combinaciones de estados cognoscitivos, actitudes evaluativas, deseos y otras actitudes proposicionales.

A pesar de que muchas veces se ha pretendido fomular una teoría general que proporcione condiciones necesarias y suficientes para la clase de las emociones, los esfuerzos en este sentido no han tenido éxito. Al ver que esto no es posible, debido en parte a la complejidad y variedad de estos estados mentales, los filósofos han tratado de dar condiciones necesarias y suficientes sólo para grupos de ellas, para una emoción determinada o hasta para algún conjunto de casos, supuestamente centrales o paradigmáticos, de una emoción específica. Pero, aun esto resulta problemático debido en parte a lo que se ha llamado el problema de la anomalía de lo mental y la imposibilidad de leyes psicofísicas y psicológicas estrictas (Davidson, 1980 y 1987). Parecería, entonces, que lo que podemos ofrecer son sólo ciertas condiciones necesarias para algunas de las emociones, digamos, para el orgullo o la indignación, o para un conjunto de casos que consideramos centrales o paradigmáticos de una emoción particular, por ejemplo, para el resentimiento. Pero aun el decidir cuáles son estos casos centrales, digamos los que tienen ciertas características comunes y juegan un papel privilegiado en el aprendizaje, es a veces sumamente difícil. Tal vez lo que podemos decir acerca de las diversas emociones es que tienen algo como un «parecido de familia» en el sentido de Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas* (1953, 66-67). Esto no implica, por supuesto, que no podamos usar el vocabulario de las emociones en la vida cotidiana de una manera perfectamente adecuada. Existen términos del lenguaje cotidiano que se aplican a una clase de objetos que no tienen necesariamente entre ellos alguna característica o conjunto de características en común, pero que tienen entre sí un parecido de familia, es decir, vemos entre ellos, según Wittgenstein «una complicada red de parecidos que se superponen y entrecruzan. Parecidos a gran escala y en detalle» (1953, 66). Las emociones componen entonces una familia, pero se trata de una familia de estados mentales para la que son esenciales actitudes proposicionales como creencias y deseos.

La analogía con Wittgenstein es útil dado que no existe un conjunto específico de actitudes proposicionales que sean necesarias para todas las emociones. Sin embargo, al sostener que siempre intervienen de una u otra manera actitudes proposicionales, estoy ofreciendo ya una condición necesaria que funcionaría para las emociones en general. No obs-

tante, se trataría de una condición sumamente vaga y débil cuya función es sólo la de ofrecernos un trasfondo para empezar a desglosar el conjunto de actitudes pertinentes para cada emoción particular o para casos específicos de una emoción determinada.

El tema de las emociones es enorme y existen, por supuesto, muchos problemas distintos en relación con estos estados. Enumero sólo algunos de los más importantes: la neurofisiología de las emociones; las diferencias culturales en la expresión de las emociones, en la conducta emocional y en lo que se considera aceptable o inaceptable en una comunidad determinada; las relaciones entre emociones y conocimiento empírico (¿qué cosas tiene que saber o puede ignorar una persona acerca del mundo para poder tener una emoción determinada?); el problema de cuáles emociones son compatibles y de cuáles emociones requieren de otras para ser posibles; el fenómeno de las emociones colectivas como, por ejemplo, la histeria, el miedo o el enojo colectivos (¿cómo se contagian y qué factores intervienen en este tipo de fenómenos sociales?); la cuestión de cuáles consideraciones debemos tomar en cuenta para decidir si ciertas emociones son buenas o malas para un individuo determinado; el problema de la educación y la regulación de las emociones, las relaciones entre emociones y moralidad y, por fin, las emociones que pueden considerarse propiamente como emociones morales y que son el tema de este trabajo. Sin embargo, la elucidación filosófica de estos y otros problemas requerirá, como se ha sugerido, de explicaciones adecuadas de las emociones, esto es, de explicaciones en las que tenga sentido hablar de emociones que, en determinadas circunstancias, son racionales, irracionales, apropiadas, inapropiadas, y también de la capacidad que tienen los individuos de transformar, controlar y educar sus emociones. Parece, pues, ineludible aceptar un enfoque cognoscitivo y actitudinal de las emociones, es decir, una teoría que sostenga que las creencias y otras actitudes tales como los deseos y las evaluaciones son condiciones necesarias de las emociones, forman parte de su estructura lógica y son las que nos permiten identificar a las distintas emociones o a casos específicos de una emoción determinada.

Del conjunto de las emociones podemos destacar un pequeño grupo: el de las emociones morales. Se trata de algunas emociones que pueden considerarse como morales porque requieren de un conjunto complejo de conceptos, creencias y deseos relacionados con la moralidad. Entre ellas se encuentran la indignación, la culpa, el remordimiento y, tal vez, la vergüenza. Me ocuparé aquí primero de la indignación y examinaré las relaciones que tiene esta emoción con otras actitudes proposicionales, y después me referiré a la vergüenza, la culpa y el remordimiento para concluir con una breve mención de otros problemas que tienen que ver con las relaciones entre emoción y moralidad.

La indignación pertenece a un tipo de actitudes y sentimientos reactivos «morales» que Strawson describe como «los análogos [...], impersonales, desinteresados o generalizados» (1974, 14) de las actitudes y sentimientos reactivas personales. Estos últimos los tenemos cuando

reaccionamos a las actitudes y sentimientos que tienen hacia nosotros los demás seres humanos. Requieren de un sistema complejo de relaciones personales, de las exigencias y las expectativas que estas relaciones suponen, de su manifestación o su no manifestación en la conducta y de nuestra propensión a responder con sentimientos y actitudes reactivas. La admiración, el resentimiento y el enojo son sentimientos[4] o emociones reactivas personales. Actitudes tales como la desaprobación o la aprobación morales y emociones como la indignación, la culpa y el remordimiento son emociones reactivas «morales». En estos casos no interviene «el interés o la dignidad» de la persona que tiene la reacción, sino que se trata de su reacción frente a las acciones y actitudes de los demás hacia otros seres humanos y no-humanos. Las actitudes y sentimientos morales son análogos «vicarios» de las actitudes reactivas personales de tal modo que la indignación es resentimiento en nombre de, o por, otro. Este «otro» no tiene que ser necesariamente un ser humano, sino que podría ser un animal, una planta, un objeto de arte, etc. Uno se indigna con personas, pues sólo ellas son capaces de acciones intencionales, pero las víctimas pueden ser de muchos tipos.

Conviene aclarar aquí que es posible indignarse también por algo que le hacen a uno, pero el punto de vista en este caso es distinto: lo que importa no son las características individuales, sino uno en tanto miembro de un grupo, digamos, la clase de los seres humanos. Uno es, por así decirlo, una víctima impersonal, que se indigna porque le hacen algo que también le indignaría que le hicieran a cualquier otro ser humano.

Una posibilidad de interpretar la tesis de que la indignación es resentimiento en nombre de o por otro, sería decir que la indignación es la emoción a la que tengo propensión cuando, por ejemplo, *A* tiene una actitud hacia *B*, o le hace algo a *B*, que pertenece a la clase de actitudes o acciones que, si *A* las tuviese hacia mí o me las hiciera, podrían producir en mí resentimiento hacia *A*. Sin embargo, ésta no puede ser la versión adecuada, puesto que yo puedo sentir resentimiento por muchas cosas específicas que atañen a una relación determinada y que son particulares a mi persona; cosas que me ofenden a mí pero que no tendrían por qué ofender a otros y que por ello no pueden generalizarse a otras personas.

4. Strawson habla de sentimientos. Yo, en cambio, hablo de emociones. Pienso que esta segunda noción es más amplia, ya que no incluye siempre el sentir algo. Como se ha mencionado antes (nota 1), la palabra sentimiento es ambigua puesto que muchas veces se la usa para referirnos a lo que sentimos, esto es, a una sensación, y otras veces supone, en cambio, que están presentes elementos cognoscitivos y actitudinales. En este segundo sentido sería equivalente a lo que entiendo por emoción. Cuando hablamos de sentimientos como razones estamos usando la palabra en este segundo sentido. Los ejemplos que Strawson menciona quedan incluidos en lo que aquí se entiende por emoción. Tampoco me detendré en el asunto de distinguir entre sentimientos y actitudes; Strawson los menciona siempre juntos. Intuitivamente, resentimiento, indignación, gratitud..., son sentimientos; aprobar, censurar, culpar, valorar..., son actitudes. Pero los dos van juntos, cuando siento resentimiento, culpo a alguien y censuro su acción. Además, en general, las emociones son actitudes proposicionales.

Las actitudes y sentimientos impersonales «reflejan y se apoyan» en la misma exigencia que tienen las emociones reactivas personales, a saber, que los seres humanos manifiesten en sus relaciones mutuas «un grado razonable de buena voluntad o estima». Las manifestaciones de esta exigencia general de buena voluntad serán múltiples, pero ahora la exigencia deberá tener una «forma generalizada», a saber, la buena voluntad no estará dirigida especialmente a alguno de nosotros sino a los seres humanos en general (Strawson, 1974, 15). Bennett (1980, 46), por ejemplo, sugiere que «una actitud es moral sólo si se apoya en un principio general o, al menos, en algo que no se refiera a una cosa particular como, por ejemplo, a algo que me atañe sólo a mí». La indignación y desaprobación morales son respuestas a las actitudes y a la conducta de un individuo que, en su trato con otros seres humanos, no satisface esta demanda o actúa en contra de ella.

Sin embargo, si lo que distingue a las emociones reactivas personales de las emociones reactivas morales es que sólo las segundas se basan en principios o en generalizaciones, esto no parece suficiente para caracterizarlas como «morales». Los grupos sociales tienen principios, normas, reglas, hábitos, códigos de conducta, de etiqueta, etc., que no son morales. Entonces, si para indignarse basta con que otra persona actúe en contra de las normas de conducta que regulan las relaciones entre los miembros de un grupo determinado, entonces la indignación no sería una emoción exclusivamente moral. Sería *impersonal* en el sentido de que no requeriría de relaciones personales específicas y, también, en el sentido de que no la sentiría una persona esencialmente por algo que sólo le atañe a ella; pero el hecho de ser impersonal no la convierte en moral. Si la indignación es una emoción moral en el sentido de que sólo surge cuando se violan ciertos principios o generalizaciones que podemos caracterizar como «morales», tendremos que decir algo acerca de lo que los distingue de otros principios generales que no son morales. La referencia a la buena voluntad que hace Strawson tampoco es muy útil para delimitar los casos morales. Es una referencia a algo demasiado general y su utilidad dependerá de cuáles sean las manifestaciones que se tomen en cuenta. Así, por ejemplo, podríamos decir que una regla de etiqueta es una manifestación de buena voluntad en el trato que tienen unos con otros los miembros de una comunidad; o que la aceptación de la regla podría verse como una forma de mostrar respeto mutuo.

No puedo entrar aquí en una discusión acerca del problema sumamente complicado de qué constituye la moralidad, sino que tendré que limitarme a mencionar algunos rasgos que podrían distinguir a los principios o requerimientos morales cuya violación es condición necesaria de la indignación. Una posibilidad sería afirmar que, a diferencia de las normas sociales que son específicas de ciertos grupos, lo moral se refiere a aquello que se basa en principios o generalizaciones tan generales que valen para todo ser humano, por ejemplo, el de respetar la

vida humana, evitar la crueldad y, en lo posible, el sufrimiento..., a saber, principios en los cuales, como dice Strawson, «se reafirma el sentido de simpatía y una humanidad común» (1980, 266). Se trataría de generalizaciones que tienen en común el ser normas cuyo propósito es evitar el daño, el sufrimiento y la injusticia; normas que tienen que ver, por ejemplo, con el bienestar de los seres humanos, con la satisfacción de sus necesidades básicas y el respeto a sus derechos fundamentales[5]. La indignación sería aquella emoción que sentimos cuando se violan estas exigencias generales en casos específicos. La ruta que va de la exigencia general a un caso particular no es, por supuesto, directa, sino que intervienen múltiples factores que dependen, entre otras cosas, de las creencias de las personas involucradas, de su apreciación de la situación y de las concepciones que tenga un individuo o una comunidad de cómo han de manifestarse estas exigencias en casos concretos.

¿Cuáles serían entonces las condiciones necesarias para que un individuo se indignara acerca de algo? La primera sería incluir en la estructura de la indignación la creencia de que se ha violado alguna exigencia moral. Así, si pensamos en la justicia como una de las virtudes cardinales que abarca todas las cosas que se les debe a los demás (Foot, 1978, 125), entonces *A* cree que *p* es injusto será una condición de que *A* esté indignado de que *p*. Está creencia será, además, la razón de su actitud negativa hacia *p*. Si las creencias morales no juegan un papel en la conformación de su actitud, entonces una persona no podrá estar indignada, sino cuando más enojada o resentida por el hecho de que *p* (Gordon, 1987, 56-57).

Antes de continuar quisiera aclarar que el resentimiento al que se refiere Strawson es una emoción diferente al *ressentiment* de Nietzsche. El *ressentiment* es una emoción de segundo grado que surge de la represión de otras emociones, sobre todo del sentimiento de venganza y de la envidia, cuando éstas van acompañadas de un sentimiento de impotencia. Para el resentimieto en el sentido de Strawson lo que uno resiente es la actitud negativa y la conducta ofensiva o dañina de otra persona. El resentimiento no requiere de la creencia en la propia impotencia o debilidad. Tampoco es necesariamente un producto de la represión de un deseo de venganza que se ve frustrado por la imposibilidad de llevarlo a cabo, y que tiene como consecuencia la acumulación de emociones ne-

5. Ésta, por supuesto, no es una caracterización exhaustiva de los asuntos morales, sino que simplemente he mencionado algunas de las cosas que tendrían que tomarse en cuenta. También soy consciente de las dificultades en relación a cuáles necesidades son básicas y cuáles, los derechos fundamentales. Por otro lado, al aceptar que sentimos indignación cuando alguien maltrata a animales y a algunos objetos, debemos tomar en cuenta al menos tres cosas: que los animales sienten y son capaces de sufrir y, por ello, han de incluirse en la exigencia de no causarles sufrimiento; que es malo, *prima facie*, que desaparezcan especies de seres vivos en general; y, por último, que la destrucción o el daño a la flora y a la fauna son perjudiciales en la medida en que el mundo se vuelve más inhóspito para todos. Algo similar puede decirse también respecto de la destrucción o el daño a objetos de arte y a otros objetos que son parte de nuestra cultura.

gativas reprimidas que envenenen las relaciones que tiene la persona con el mundo exterior. Tener resentimiento no requiere la imposibilidad de actuar por resentimiento. Aunque con frecuencia el resentimiento es más contenido y menos expresivo que el enojo, no siempre es así, y son múltiples las formas en las que puede expresarse. Cuando en la vida cotidiana hablamos de resentimiento nos referimos algunas veces al resentimiento menos complejo que menciona Strawson y otras a la emoción que describe Nietzsche, que sí tiene una dimensión moral. Otras veces nos referimos a algún híbrido entre las dos. El uso de los términos de emociones y de otros estados mentales en el lenguaje cotidiano es muy poco preciso y, sin embargo, no tenemos otra forma de hablar de los estados psicológicos de las personas.

Hemos mencionado tres emociones: enojo, resentimiento e indignación, y también hemos dicho que las dos primeras son emociones reactivas personales y la tercera una emoción moral. Todas ellas son emociones fácticas y comparten, por lo tanto, la estructura mínima que tienen en común las emociones fácticas negativas, a saber, la creencia de que *p* es verdadera y el deseo de que *-p*, lo cual equivale a una frustración de deseos. Sin embargo, para distinguir entre ellas tendremos que tomar en cuenta otras actitudes proposicionales aparte de la estructura mínima que hemos mencionado. Así, el enojo no es necesariamente una reacción a una acción u omisión de otra persona, mientras que sí lo es el resentimiento. Para que una persona *B* sienta resentimiento hacia otra persona *A* en una ocasión dada, es necesario que *B* crea que: *i)* *A* es responsable[6] de su acción u omisión; *ii)* que esa acción le produjo algún daño, o es ofensiva, insultante o de algún otro modo nociva para ella; y *iii)* que esa acción nociva para *B* es, además, o una manifestación de mala voluntad de parte de *A*, es decir, que al realizar su acción *A* quiso ofender, insultar o dañar a *B*, o es, cuando menos, una muestra de indiferencia o insuficiente buena voluntad. Las creencias *(i)*, *(ii)* y *(iii)* no son, por supuesto, condiciones suficientes para que alguien sienta resentimiento, pues no hay manera de estipular cuando alguien *tiene* que sentirlo. Aunque con frecuencia se usan indiscriminadamente «resentimiento» y «enojo», el enojo se distingue del resentimiento en que sólo parece necesaria la segunda condición antes mencionada. Dicha condición podría expresarse también de este otro modo: la gente se enoja por un suceso o por una acción u omisión frente a la cual tiene una actitud negativa, esto es, desearía que lo que sucedió no hubiese sucedido. Para el resentimiento, en cambio, se requiere alguien a quien responsabilizar por una actitud o acción que se considera negativa (ofensiva, dañina, etc.) para el sujeto que responde con la emoción. Otra condición del resentimiento, que no es necesaria para

6. En algunos casos, la atribución de responsabilidad deberá entenderse sólo en el sentido de que *A* causó un cierto estado de cosas y no en el sentido de hacer algo de manera intencional.

el enojo, es la actitud negativa[7] que el sujeto resentido cree que el otro tiene hacia él. Si esto es correcto, Strawson tiene razón al decir que la indignación es una forma impersonal del resentimiento, pues también requiere que la persona indignada piense que existe un reponsable cuya acción u omisión muestra, según ella, hostilidad, mala voluntad o indiferencia hacia otro individuo o grupo. Sin embargo, es condición de la indignación, y no del resentimiento, que la razón por la que una persona indignada desearía que la acción (u omisión) no hubiese sucedido, o la razón por la que tiene una actitud negativa hacia ella, es que piensa que esa acción es una violación a exigencias morales como las que hemos mencionado.

Si es correcto que la indignación es una emoción moral, no podemos aceptar que lo que siente alguien frente a una persona que viola una regla social sea indignación. No obstante, parece posible que alguien sintiera indignación cuando otra persona actúa en contra del código de conducta que rige en su comunidad, digamos, cuando viola una regla social y se viste de rojo en un entierro o cuando viola una norma como la de manejar del lado derecho de la calle. Estos casos, sin embargo, no pueden considerarse aisladamente sino que es necesario examinar sus posibles relaciones con cuestiones morales. Así, si una persona maneja del lado izquierdo de la calle cuando los demás manejan del lado derecho, existe una alta probabilidad de que su acción provoque un accidente y ponga en peligro la vida de otras personas. El que alguien vaya de rojo a un entierro podría verse, según el contexto, como una falta de respeto al muerto, un insulto intencional a los familiares o una provocación que obligara a la revancha y fuera así la causa de un daño a otros individuos. Podría argumentarse, entonces, que en estos casos lo que produce indignación es algún aspecto moral y no la mera violación de la regla social, un aspecto moral que se muestra cuando nos fijamos con más detalle en un caso particular y en cómo lo ve la persona indignada. Es posible, sin embargo, que algunas personas se indignen cuando otra viola una regla *puramente* social, digamos que come con el cuchillo en vez de con el tenedor, o se presenta en traje de playa a una función de ópera. Si en estos casos efectivamente no existe un ángulo moral, tendríamos que concluir que, o no es indignación lo que sienten, sino enojo o resentimiento o, lo que parece más plausible, que estas personas sí se indignan, pero que se indignan porque les estan concediendo la importancia de normas morales a un tipo de reglas que no consideraríamos como morales.

Otras emociones que usualmente se consideran como morales son la culpa, el remordimiento y, en algunos casos, la vergüenza. Es importante examinar cada una con detalle, las relaciones entre ellas y entender también el sentido en que se las puede considerar como emociones mo-

7. En ocasiones basta con que su actitud sea indiferente, por ejemplo, no le hizo caso, no lo vio, etc.

rales. Me referiré en lo que sigue a estas tres emociones, pero no pretendo abarcar todas las cuestiones pertinentes para tratar un tema tan amplio y complejo.

La vergüenza y la culpa, al igual que el orgullo y la humillación, son emociones de auto-evaluación. La persona que siente vergüenza se siente expuesta a la mirada de los otros, se ve a sí misma como un objeto de observación y se juzga desfavorablemente. La culpa, al igual que la vergüenza, implica auto-censura: la persona que se siente culpable podría pensar, por ejemplo, que ha hecho algo prohibido, que ha transgredido una norma, que ha roto un tabú o que ha dejado de hacer algo que considera obligatorio. Veamos estas dos emociones con mayor cuidado, empezando con la vergüenza.

Frecuentemente decir cosas como «me avergüenzo de tal o cual» o que algo «me da vergüenza», no quiere decir más que me da lástima, pena o que estoy arrepentida de haberlo hecho. Sentir vergüenza, en cambio, implica creencias acerca del propio status y acerca de la noción de un observador. Podemos reconocer así dos elementos fundamentales en la vergüenza: por un lado, una creencia identificadora de la emoción (Taylor, 1985, 64) que consiste en un juicio adverso que el sujeto dirige contra sí mismo: se siente degradado, en desventaja, defectuoso, no es lo que creía, esperaba o debería ser y, por el otro, la idea de que el agente es visto de una manera inapropiada por un observador. La noción de un observador o testigo juega un papel en la explicación del juicio auto-dirigido. Uno se ve a sí mismo por los ojos de otro y sólo así reconoce la naturaleza de su acción, defecto, falla o circustancia. Sin embargo, esta noción es compleja y hay que decir algo acerca de la identidad y las actitudes de ese otro que es testigo. Puede tratarse, según los casos, de individuos reales, imaginados, internalizados, abstraídos, generalizados o idealizados por el sujeto, pero su función debe seguir siendo la de recordarle al sujeto una persona a los ojos de la cual ha fallado, ha perdido poder, está en desventaja (Williams, 1993, 83 y 221). Podría tratarse, por ejemplo, del representante de algún grupo identificado socialmente, del foco de expectativas sociales, o identificarse también en términos éticos, esto es, como el portador de los estándares morales a la luz de los cuales se juzga al sujeto.

La vergüenza no es sólo asunto de ser visto, sino de ser visto de cierta manera. Aunque con frecuencia lo es, la actitud del observador no tiene que ser crítica, hostil o una actitud de menosprecio hacia el sujeto. Uno puede sentir vergüenza de ser admirada por las personas equivocadas, o de un modo inapropiado[8]. Tampoco se requiere que su actitud sea interesada, uno podría sentir vergüenza por la indiferencia del otro, sentirse rebajada por no ser digna de su atención. El sujeto de la vergüenza cree que el observador lo ve bajo cierta descripción y cuál sea

8. Aquí es pertinente el ejemplo de Scheler de la modelo que siente vergüenza cuando el pintor la deja de ver como modelo y la empieza a ver como objeto sexual.

esa descripción es importante para distinguir formas distintas de vergüenza. La descripción dependerá de las actitudes que le atribuya al otro. Así, puede creer que lo juzga bajo criterios que él mismo comparte y aceptar, por ello, su juicio crítico; o que el ser visto en cierta forma lo incluye en un grupo del que desaprueba y es esta inclusión la que vive como degradante; o pensar que debiera compartir los estándares del observador, y siente vergüenza porque que no se considera una persona suficientemente buena para compartirlos (cf. Taylor, 1985, 63-64).

La vergüenza requiere de una forma sofisticada de autoconciencia. La persona que siente vergüenza es conciente de que ella no debería ser vista de esa manera, pues, ser vista bajo esa descripción, la coloca en una posición equívoca, disminuida. Hace un juicio crítico sobre sí misma y, como consecuencia de la evaluación, tiene una visión negativa de sí misma, es una persona menor de lo que creía o debería ser, lo cual conduce a una reducción de su autorrespeto. La reacción a esta pérdida de autorrespeto es una tendencia a esconderse y desaparecer.

A veces se ha hecho una distinción entre vergüenza natural y vergüenza moral (Scheler, 1957; Rawls, 1971). Vergüenza natural sería la que tendríamos cuando el ser vistos es una intrusión en nuestra privacidad. Un ejemplo es la vergüenza que es posible sentir en ciertas circunstancias cuando alguien nos ve desnudos, cuando nos avergonzamos de un defecto físico o de algún otro atributo, digamos de nuestra torpeza. Vergüenza moral, en cambio, sería la que sentimos cuando están en juego valores y exigencias morales, ideales acerca de cómo ser y cómo vivir. Un ejemplo sería la vergüenza que sentimos de haber hecho algo cobarde, cruel o injusto.

Sin embargo, creo que Taylor (1985, 57) tiene razón cuando afirma que la estructura de la emoción es en ambos casos la misma. Sólo a veces es la razón de que el sujeto esté en una posición vulnerable el haber hecho algo moralmente malo, otras veces las razones no tienen nada que ver con la moralidad. Así, la vergüenza es en ocasiones una emoción moral, pero no lo es esencialmente, como lo son, por ejemplo, la culpa, el remordimiento y la indignación, en las que siempre están en juego consideraciones morales.

Otro asunto a considerar en relación con la vergüenza es que el evitar la vergüenza sirve como motivo: uno anticipa como ha de sentirse si alguien lo viera en tales o cuales circunstancias o haciendo tal o cual cosa, y esto lo induce a no hacerlo o a que no lo vean en tales circunstancias. Este tipo de vergüenza previsora o anticipatoria se ha visto como una forma de miedo, miedo a lo que dirá la gente, miedo a perder el respeto de los demás, y es posible que muchas veces tengamos este tipo de miedo. Históricamente los filósofos, al analizar el concepto de vergüenza, le han dado un papel central a nuestra preocupación por las opiniones de los otros. Desde Aristóteles en adelante, las discusiones sobre la vergüenza se han concentrado en el tema de las opiniones que otras personas tienen sobre el sujeto. Tomás de Aquino, Descartes y

Spinoza incorporan este asunto en sus definiciones, como lo hacen también Darwin y Sartre, quienes lo ven como un punto clave para la comprensión de la emoción (cf. Deigh, 1983). Nuestra autoestima depende en buena medida de la opinión que tienen de nosotros otras personas a quienes respetamos, y porque tenemos vergüenza, esto es, porque somos sensibles a sentir vergüenza, nos abstenemos de hacer cosas que los indignarían y que ellos mismos evitarían por las mismas razones. Se trata aquí de un conjunto de actitudes compartidas: hay conductas que son admiradas, aceptadas o despreciadas. Muchas veces son estas actitudes las que se internalizan y las que inhiben algunas formas de comportamiento. No se trata aquí ya simplemente de la anticipación de reacciones hostiles y del miedo a ellas (cf. Williams, 1993, 83-84).

Se ha dicho que la vergüenza es una emoción de auto-protección, porque nos mueve a proteger nuestra dignidad, nuestro valor, nos inhibe de hacer cosas que podrían mancharla (Scheler, 1954). La idea de la vergüenza como autoprotectora explica dos de sus rasgos: primero, que la propensión a la vergüenza regula la conducta en la medida en que inhibe algunas formas de comportamiento y, segundo, en que las experiencias de vergüenza se expresan en actos de encubrimiento: esconderse, huir, taparse la cara, esconder aquello que se considera vergonzoso.

La culpa[9], al igual que la vergüenza, implica auto-censura: la persona que se siente culpable podría pensar, por ejemplo, que ha hecho algo prohibido, que ha transgredido una norma, que ha roto un tabú o que ha dejado de hacer algo que considera obligatorio. También aquí podemos hablar de una figura internalizada, la autoridad, la conciencia, la ley moral, o de la internalización de ciertas creencias, valores, normas y actitudes sociales y morales.

A diferencia de la vergüenza en la que un acto, omisión, falla o defecto tiende a producir en los otros desdén, desprecio o burla y, en el sujeto avergonzado, el deseo de esconderse y desaparecer, en la culpa, el acto u omisión del sujeto que se siente culpable tiende a causar resentimiento o indignación en los demás y en el sujeto el temor al castigo o represalia, el deseo de pagar la culpa, de autocastigarse o de hacer alguna acción reparadora.

La vergüenza y la culpa, aun cuando sean originadas por la misma acción u omisión, no tienen la misma explicación. Un ejemplo de Rawls (1971, 445 y 482) es el de una persona que roba o comete un fraude y se siente a la vez culpable y avergonzada: *culpable* porque ha actuado en contra de su sentido de rectitud y justicia, porque ha violado una confianza, se ha beneficiado injustamente y ha dañado a otros; *avergonzada* porque se ha mostrado, ante sus propios ojos y ante los de los otros, como una persona débil, indigna de confianza y carente de autodominio. Otro caso sería el de la persona que se queda callada cuando

9. Sólo me ocuparé de la culpa como emoción y no de la culpa como concepto legal y moral.

debería hablar: siente culpa porque evita que se haga justicia, vergüenza porque se ha mostrado cobarde, como una persona inferior a lo que esperaba de sí misma (Taylor 1985, 87). La culpa concierne sobre todo a lo que le ha pasado a los otros, al daño que les causamos; la vergüenza concierne sobre todo al propio status, a lo que somos.

Sin embargo, no es claro que Rawls esté en lo correcto al afirmar (1971, 474) que la persona que siente culpa piensa siempre en términos de los derechos de otras personas o en términos de inflingir un daño a otro, esto es, que lo que produce culpa sea siempre la transgresión de «un principio de derechos». Uno puede sentir culpa por una acción u omisión que atañe sólo a uno y que no tiene consecuencias para los demás —por ejemplo, sentirse culpable de haber perdido la tarde, de no haber aprovechado una oportunidad—. Puede sentirse culpable también de no haber hecho algo que va mucho más allá de su deber. En estos casos, la culpa se basaría sólo en el hecho de que el agente piense que ha actuado en contra de alguna exigencia que él reconoce como tal, pero en donde el contenido de la demanda no está restringido. Sin embargo, algunos filósofos como Williams, sostienen que si no se presenta alguna cuestión que tenga que ver con el daño a otros, no se trata ya del sentimiento de culpa, sino que ésta se reduce a un mero «deseo de castigo» (1993, 93). Es posible que sea así pero, en casos como los anteriores, podríamos pensar también que, a pesar de que mis actos no incluyan a otros, me estoy dañando a mí misma al no cumplir con ciertas reglas o exigencias que me impongo o que creo que tengo.

Otro asunto importante, que sólo mencionaré rápidamente, es la relación entre culpa y responsabilidad. La culpa está relacionada con la responsabilidad de una manera en que no lo está la vergüenza. Cuando me siento culpable me pienso como responsable del estado de cosas pertinente. Pero la responsabilidad debe leerse en un sentido muy amplio. Así, no se requiere que intencional o negligentemente haya hecho u omitido algo, tampoco necesito pensar que podría haber hecho algo distinto de lo que hice. Se trata de responsabilidad, simplemente, en el sentido de que yo lo hice, de que lo que sucedió fue causado por mí. Aquí, por supuesto, estamos hablando de cuando un individuo se cree reponsable de haber producido un cierto estado de cosas, y no de si efectivamente es o no responsable. Un acto involuntario, en la medida en que produce algún daño, puede crear sentimientos de culpa. Para la vergüenza, en cambio, la cuestión de la responsabilidad no es igualmente relevante, ya que muchas veces el que esté en situación de sentir vergüenza no depende del sujeto. Un síntoma de lo anterior es que puede producir vergüenza, pero no culpa, lo que hace otra persona (un hijo, un compatriota, etc.). La culpa nunca es vicaria, y los sentimientos de culpa no pueden surgir de los actos u omisiones de otras personas distintas del agente.

Ahora bien, quien es culpable se encuentra expuesto al castigo, y la persona que siente culpa por lo general espera retribución y considera

que debe pagar por lo que hizo. Cuando uno se siente culpable, revierte sobre sí mismo la crítica y la hostilidad que tendría hacia otros, si estos hubiesen hecho algo malo y tiende, según sea el caso, a confesar, compensar, reparar el daño, buscar el perdón o a tener una actitud contrita, penitente o de arrepentimiento. Cuáles sean sus actitudes o acciones dependerá de las circunstancias del caso, de la gravedad del daño, de la actitud de la víctima, de la psicología del sujeto, de la importancia que le dé al hecho y de lo que crea que puede hacer. Aquí entrarán también consideraciones acerca de la racionalidad o irracionalidad de la emoción.

Aunque también existen para la vergüenza, es notoria la gran cantidad de casos de culpa irracional. En muchas ocasiones nos preguntamos si en deteminadas situaciones la culpa que sentimos es racional o irracional, esto es, si tenemos o no razones para sentirnos culpables y si son o no buenas razones. No me detendré, por falta de espacio, en una discusión acerca de las posibles fuentes de irracionalidad, sino que me limitaré a dar dos ejemplos: el primero es el de la persona que se siente culpable de no ir a la iglesia a pesar de que no tiene ya creencias religiosas y, el segundo, el de Elster (1993, 24), de la persona que recibe en su casa visitas de fuera de la ciudad y se siente culpable de que esté lloviendo todo el día durante el tiempo que dura la visita.

Al igual que con la vergüenza, tenemos también en el caso de la culpa una forma anticipatoria, la sensibilidad a sentir culpa, que podría funcionar para que los agentes se abstengan de cometer actos que ellos consideran moralmente malos. En este sentido, la disposición a sentir culpa podría verse como la contraparte de la disposición a sentir indignación que tienen las personas cuando otros realizan acciones moralmente reprobables.

La culpa está íntimamente relacionada con las concepciones de la moralidad y suele considerarse como un paradigma de emoción moral: el contenido de lo que el agente considera, por ejemplo, como prohibido u obligatorio, es por lo general un contenido moral —uno siente culpa por haber hecho algo injusto, deshonesto, cobarde, poco generoso—. Sin embargo, existen aparentemente muchos casos de sentimientos de culpa, sobre todo irracionales, cuyo contenido no está especificado en términos morales. Tendríamos que preguntarnos nuevamente, como lo hicimos para la indignación, si para poder atribuirles culpa a los sujetos en estos casos, tenemos que decir que les están dando interpretaciones morales a situaciones que aparentemente no son morales, esto es, tendríamos que descubrir el ángulo moral del caso fijándonos con mayor detalle en el caso particular y en cómo lo ve el sujeto que se siente culpable. Si no es posible descubrir un aspecto moral, tendríamos que concluir que no es culpa lo que tiene.

El último ejemplo de emoción moral que mencionaré es el remordimiento: uno siente remordimiento por haber hecho algo que uno considera moralmente malo. Distinguimos entre remordimiento y arrepentimiento: la segunda emoción no tiene que ver necesariamente con la

moralidad. Uno puede arrepentirse de no haber ido a la fiesta, de no haber terminado el trabajo a tiempo, incluso de haber actuado moralmente. También hay que distinguir entre esas dos emociones y la de lamentar algo. Las primeras tienen que ver exclusivamente con acciones, la última puede sentirse también frente a sucesos o situaciones que no son producidos por la persona que lamenta que hayan ocurrido. Puedo lamentar el terremoto, la última devaluación, o también el haber tenido que hacer algo, sin arrepentirme de ello o tener remordimiento alguno por haberlo hecho. Ya hemos dicho que, de las tres, sólo el remordimiento es una emoción esencialmente moral. El remordimiento se siente frente a acciones propias, acciones intencionales, que causan un daño a otro y, quien siente remordimiento, desearía poder deshacer la acción y sus consecuencias negativas, y tenderá, en la medida de lo posible, a reparar el daño que ha causado.

La vergüenza moral, la culpa y el remordimiento, y también la indignación, pueden verse como emociones morales en el sentido de que todas ellas requieren, de parte del sujeto que las tiene, un sentido de los valores morales y una conciencia, más o menos desarrollada, de las distinciones morales, de lo que es correcto o incorrecto, honorable o deshonroso, justo o injusto. La persona que siente remordimiento se ve a sí misma como un agente moral responsable cuyas acciones tienen consecuencias acerca de las cuales debería hacer algo. En el caso de la culpa y la vergüenza esto no es necesariamente así. Quien tiene vergüenza puede, pero no tiene que, hacer algo para reconstruir la imagen que tiene de sí mismo, y en el caso de la culpa, es posible que quiera hacer algo, pero no es necesario que lo haga. A veces de lo que se trata es más bién de esperar que la persona afectada lo perdone o lo castigue.

A diferencia de la culpa y la vergüenza, el remordimiento no es una emoción de autoevaluación. Quien tiene remordimiento está más preocupado por el daño causado que por su persona. La vergüenza puede ser moral por su conexión con el respeto de sí mismo, pero lo que un agente considera necesario para mantener su autorrespeto no necesita ser en absoluto moral. En el caso de la culpa, el contenido de lo que el agente ve como prohibido u obligatorio no puede parecerle moralmente irrelevante. Pero estas dos no son morales, como lo son el remordimiento y la indignación, en el sentido de que toman en cuenta a otros, pues la atención del agente está, ante todo, en él mismo (Taylor, 1985, 101). Esto es claramente así en el caso de la vergüenza. Sin embargo, con la culpa no queda tan claro si aceptamos la tesis de que la culpa no es una emoción fundamentalmente egoísta sino que tiene que ver necesariamente con el daño que causamos, pone una atención mayor en los reclamos de las víctimas que en la propia persona.

Para terminar, enumeraré brevemente algunos de los problemas que tienen que ver con relaciones entre emociones y moralidad y de los que ya no puedo ocuparme en este texto:

a) El tener una emoción tal como la compasión o la simpatía puede frecuentemente ayudarnos a darnos cuenta de que una situación determinada tiene un «angulo» moral; nos ayuda, por ejemplo, a que tengamos una percepción más aguda de las necesidades de otras personas y de la acción que en esas circunstancias sería la más adecuada para ayudarle a aliviar dichas necesidades.

b) Cuando hablamos del carácter de una persona, de sus virtudes y vicios, el tener una cierta estructura emocional es relevante para dicha atribución. En algunos casos los rasgos de carácter hacen referencia clara a emociones específicas, como cuando decimos de una persona que es miedosa, orgullosa, compasiva, generosa, etc., en otros casos esta referencia a emociones no es tan directa, pero una descripción adecuada de las virtudes o de los vicios debería incluir ciertas emociones. Así, hablamos de personas que son bondadosas, valientes, comprensivas, vengativas, crueles, etc.

c) Tenemos que pensar también en el papel que le atribuimos a las emociones como uno de los criterios de la sinceridad moral (cf. Williams, 1975). La acción moral sincera muchas veces requiere que la persona que la lleva a cabo tenga una cierta constitución emocional, por ejemplo, que sea capaz de indignarse ante una injusticia cometida o de sentir compasión ante el sufrimiento de otros seres tanto humanos como no-humanos.

d) Otro problema a considerar sería el de si existen emociones buenas o malas, esto es, si hay emociones que siempre es malo que una persona tenga y otras que son buenas en todas las circunstancias. Se han mencionado entre las que no deberíamos tener, la envidia, el odio y los celos, y entre las moralmente recomendables, el amor, la generosidad, la compasión, la alegría. Existen otras, en cambio, cuya bondad o maldad dependerá de las circunstancias particulares, digamos, el miedo, el enojo y el arrepentimiento, entre otras. Sin embargo, no podemos hablar de manera tan general sino que debemos considerar casos particulares y también la configuración emocional global de una persona. Otros de los factores que han de tomarse en cuenta son la racionalidad o irracionalidad y el grado de intensidad de una emoción particular en circunstancias determinadas. También hay emociones que en ciertas situaciones pueden distorsionar nuestra percepción de la realidad, mientras que en otras nos permiten una percepción más clara o aguda.

Éstos son sólo algunos de los temas que deberían tratarse para lograr un mayor entendimiento de las intrincadas relaciones que existen entre las emociones y la moralidad.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, T. (1964), «Las emociones», en Id., *Summa Theologiae,* Blackfriars-Eyre & Spottiswoode, London, 22-30.

Aristóteles (1988), *Acerca del Alma*, T. Calvo Martínez (trad.), Gredos, Madrid.
Aristóteles (1990), *Retórica*, A. Tovar (ed. y trad.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Bedford, E. (1956-1957), «Emotions»: *Proceedings of the Aristotelian Society 57.*
Bennett, J. (1980), «Accountability», en Van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P. F. Strawson,* Oxford University Press.
Darwin, Ch. (1872), *The Expression of emotions in man and animals,* John Murray, London.
Davidson, D. (1980), *Essays on Actions and Events,* Oxford University Press, New York.
Davidson, D. (1987), «Problems in the Explanation of Action», en Pettit *et al.* (eds.), *Metaphysics and Morality: essays in Honor of J. J. C. Smart,* Blackwell, Oxford.
Deigh, J. (1983), «Shame and Self-Esteem: A Critique»: *Ethics 93/2.*
Descartes, R. (1986), *Oeuvres: Passions de L'ame* (1649), Ch. Adam y P. Tannery (eds.), J. Urin, Paris.
De Sousa, R. (1987), *The Rationality of Emotion,* MIT Press, Massachusetts.
Elster, J. (1985), «Sadder but Wiser?, Rationality and the Emotions»: *Social Science Information 24.*
Elster, J. (1993), «Rationality, Emotions and Social Norms»: *Synthese 98,* 21-49.
Foot, P. (1958-1959), «Moral Beliefs»: *Proceedings of the Aristotelian Society 59.*
Foot, P. (1978), *Virtues and Vices,* Blackwell, Oxford.
Gómez Robledo, A. (1947), «La teoría de las pasiones en Descartes y en la tradición filosófica»: *Filosofía y Letras 14/27,* UNAM, México.
Gordon, R. (1987), *The Structure of Emotions,* Cambridge University Press.
Hansberg, O. (1989), «Emociones y Creencias»: *Revista Latinoamericana de Filosofía XV/2.*
Hume, D. (1957), «A Dissertation on the Passions», en Id., *Four Dissertations* (1757), A. Millar, London.
James, W. (1890), *The Principles of Psychology,* Macmillan, London.
James, Lange (1922), *The Emotions,* Dunlap, Knight, London.
Kant, I. (1958), «Grundlegung zur Metaphysic der Sitten», en Id., *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie* (1785), Insel, Wiesbaden.
Lazarus, R. (1991), *Emotion and Adaptation*, Oxford University Press, New York.
Lyons, W. (1980), *Emotions,* Cambridge University Press.
Marks, J. (1982), «A Theory of Emotion»: *Philosophical Studies 42.*
Morris, H. (1988), «The Decline of Guilt»: *Ethics 99/1.*
Oakley, J. (1992), *Morality and the Emotions,* Routledge, London-New York.
Putnam, H. (1978), *Meaning and the Moral Sciences,* Routledge & Kegan Paul, London.
Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge.
Rorty, A. (1980), *Explaining Emotions,* University of California, Berkeley.
Ryle, G. (1949), *The Concept of Mind,* Hutchinson, London.
Scheler, M. (1915), «Das Ressentiment im Aufbau der Moralen», en Id., *Abhandlungen una Aufsätze,* vol. 1, Leipzig Weisse Bücher.
Scheler, M. (1957), «Über Scham und Schamgefühle», en Id., *Schriften aus dem Nachlass. Zur Ethik uns Bekenntnislehre,* vol. 1, Franke, Berna.

Skinner, B. F. (1974), *About Behaviourism*, Cape.
Solomon, R. (1976), *The Passions*, University of Notre Dame Press.
Solomon, R. (1988), «On Emotions as Judgements»: *American Philosophical Quarterly* 25/2.
Spinoza, B. (1977), *Ética*, Nuestros Clásicos, México.
Strawson, P. F. (1974), *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London.
Strawson, P. F. (1980), «Reply to Bennett», en Van Straaten (ed.), *Philosophical Subjects. Essays presented to P. F. Strawson*, Oxford University Press.
Taylor, G. (1985), *Pride, Shame and Guilt. Emotions of Self-assessment*, Clarendon, Oxford.
Tugendhat, E. (1991), «Una nueva concepción de Filosofía Moral», en Id., *El Derecho, la Política y la Ética*, UNAM-Siglo XXI, México.
Wiggins, D. (1975), «Identity, Designation, Essentialism and Physicalism»: *Philosophia* 5.
Williams, B. (1975), «Morality and the Emotions», en Id., *Problems of the Self*, Cambridge.
Williams, B. (1993), *Shame and Necessity*, University of California Press.
Wittgenstein, L. (1953), *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford.

III
CUESTIONES ÉTICAS DE LA VIDA SOCIAL

ÉTICA Y PODER PÚBLICO

Paulette Dieterlen

El concepto de poder es uno de los conceptos fundamentales de la filosofía política y de la ética; todos los pensadores que se han ocupado de las relaciones entre las personas y entre éstas y el Estado se han dedicado a analizar este concepto.

En el lenguaje común, el verbo poder está íntimamente vinculado con la idea de consecuencias. Si afirmo que puedo mover una silla, estoy indicando que tengo la capacidad de producir un suceso, en este caso, el movimiento de la silla. Si afirmo que un rey tiene poder sobre sus súbditos, estoy indicando que una persona tiene los medios para modificar, en un grado mayor o menor, la conducta de una o más personas.

Podemos partir de una definición de poder que ha sido objeto de múltiples discusiones: para Weber «poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad»[1]. Él distingue entre dos clases de poder: la dominación que descansa en la habilidad de alguien para influir sobre los intereses de otros; y la dominación que descansa en la autoridad, es decir, en el poder de mandar y la obligación de obedecer.

Si bien Weber menciona que el término poder es amorfo porque todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en una posición de imponer su voluntad, la idea de que «hay dos voluntades encontradas» y de que una de ellas tiene que cambiar, ha permeado prácticamente todas las discusiones acerca del poder. En la actualidad el término voluntad ha sido sustituido por el de preferencias y el estudio de cómo éstas cambian está íntimamente conectado con el del poder.

1. M. Weber, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, 43.

De hecho, la definición antes vista nos permite distinguir entre el fenómeno del poder y el de autoridad. Varios autores sostienen que lo que caracteriza a este último es la ausencia de conflicto; entre los individuos no hay razones que sean valoradas y contrapuestas. La autoridad no refiere a una situación en la que las personas obedezcan por un sentido del deber, por miedo o por el deseo de obtener un beneficio, sino que está relacionada con la incuestionabilidad; implica la aprobación de aquellos que están involucrados, aprobación que se distingue y contrapone a la aceptación[2].

Por su parte, el concepto público alude a las acciones, las transacciones y los acuerdos que competen al Estado, independientemente de cuál sea la concepción que tengamos de él. Usando téminos de Cicerón, lo público se refiere a la *lex* (decreto del senado) y al *foedus* (el tratado internacional)[3].

Es posible definir el Estado a partir de la idea de Weber: «Aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el territorio es el elemento distintivo), reclama para sí (con éxito) el monopolio de la violencia física legítima»[4].

Como veremos más adelante, además de la violencia física, hay que añadir que el Estado tiene potestad para cambiar la voluntad de las personas recurriendo también a otros medios que son aceptados previamente.

La idea de poder público nos remite a una relación de subordinación entre gobernantes y gobernados, entre los detentadores del poder de mandar y los destinatarios del deber de obedecer.

La idea de la ética vinculada al poder público, alude a los valores morales relevantes cuando se analizan las relaciones de los ciudadanos con el Estado como son ciertos derechos, positivos y negativos, ciertas libertades y la idea de la igualdad.

Dentro del estudio de las relaciones de la ética y el poder público podemos distinguir dos posiciones. La primera consiste en analizar las relaciones de poder como relaciones de mercado, independientemente de la creencia en lo que se intercambia; la segunda consiste en analizarlas como relaciones de consenso. Los valores morales, en el caso del mercado, serían los límites de lo que es posible intercambiar, y en el caso del consenso, el punto de partida de los acuerdos.

Otros temas insoslayables cuando hablamos de las relaciones de la ética y el poder público son el de la adecuación o contradicción entre las razones morales y las razones políticas, en otras palabras, el problema de las manos sucias; y el de la relación entre el poder y el conocimiento, es decir, el problema de la tecnocracia.

2. Cf. S. Lukes, «Power and Authority», en T. Bottomore y Nisbet (eds.), *A History of Sociological Analisis*, Heinemann, London, 1979, 639.
3. Cf. N. Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, 17.
4. M. Weber, *o. c.*, 83.

EL PODER COMO RELACIONES DE MERCADO

El primer autor que trata el problema del poder como una forma de intercambio mercantil en la que las dos partes resultan beneficiadas, es Thomas Hobbes. Los hombres se dan cuenta de que en el estado natural, que es un estado de igualdad, no tienen seguridad ni posibilidad de obtener ventajas colectivas, tales como la industria, el cultivo de tierras, la navegación, etc. Motivados por el miedo de vivir en ese estado, los individuos intercambian sus derechos, como el de propiedad y el de libertad de expresión, por la seguridad. Con ello, el soberano obtiene la obediencia de los súbditos siempre y cuando les proporcione seguridad. El contrato social, si bien es político, es un mecanismo que nos permite sopesar las ventajas y las desventajas de la obediencia, por un lado, y, por otro, del ejercicio del poder.

Un estudio que compara explícitamente las relaciones de poder con las relaciones de mercado se encuentra en la obra de Talcott Parsons[5]. Según él, el poder en un sistema social se genera de la misma manera que el bienestar en las organizaciones productivas de la economía. El paralelismo entre el dinero y el poder se basa en el papel que desempeñan en sus respectivos subsistemas sociales. El poder tiene una función en la política (subsistema por el que se logran metas) paralela a la del dinero en la economía (subsistema adaptativo). La principal función del dinero en la economía moderna es la de ser un medio circulante; es decir, un medio estandarizado de intercambio en términos del cual el valor de los productos puede ser valorado y comparado.

Para Parsons, el poder es un «medio circulante» generado dentro de un subsistema político y lo define como «la capacidad generalizada de cumplir y hacer cumplir las obligaciones vinculantes por unidades en un sistema de organización colectiva, cuando las obligaciones se legitiman porque encuentran un sustrato en ciertas metas colectivas»[6].

Por obligaciones vinculantes él entiende las condiciones por las que, tanto los que están en el poder como los que lo reciben, se someten en virtud de su legitimidad; todo poder implica un mandato y una relación de derechos y obligaciones.

Así como el dinero tiene valor en virtud de un acuerdo previo para su uso como un medio de intercambio estandarizado, el poder es una capacidad para la consecución de metas colectivas en virtud de un acuerdo entre los miembros de la sociedad para legitimizar las situaciones de liderazgo y establecer la posibilidad de que se desarrollen políticas encaminadas al logro de las metas del sistema.

El procedimiento es similar a la creación del crédito en economía. Los individuos invierten su confianza en aquellos que los gobiernan,

5. Cf. T. Parsons, «On the Concept of Political Power»: *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107 (1963).

6. *Ibid.*, 237.

por ejemplo votando por algún partido en las elecciones; una vez que los que detentan el poder inician ciertas políticas para alcanzar las metas colectivas, se establece un flujo circular. Todas las personas involucradas ganan en ese proceso.

Parsons distingue dos canales situacionales principales a los que recurre un partido para mandar a otro y dos modos intencionales de ejercer el control. Existe un canal por el que se dan sanciones positivas: el ofrecimiento de ventajas si se cambia de opinión; y otro por el que se dan sanciones negativas: la amenaza de desventajas si no se obedece. También es posible recurrir a un canal intencional de sanciones positivas: se ofrecen buenas razones por las que se debe obedecer; o a un canal intencional de sanciones negativas: se acude a la idea de que se comete un error moral al no obedecer.

Brian Barry ha dedicado parte de su obra a estudiar el problema del poder desde el punto de vista económico[7]. Siguiendo a Parsons, propone cuatro formas de ejercer el poder, es decir, de hacer que una persona haga lo que de otra manera no haría.

La primera se refiere a lo que Barry llama activar un compromiso previo. Por ejemplo, en la política las personas creen en las leyes de su país, si se incorporara una nueva ley por el proceso llamado regla de reconocimiento, las personas la obedecerían en virtud de la creencia pasada.

La segunda forma de ejercer el poder se refiere a la posibilidad de que una persona cambie su estado mental de tal manera que desee hacer algo que antes no deseaba. En este caso, se distingue entre una situación en donde se amplía la información para que un individuo perciba que una acción distinta a la que pensaba llevar a cabo es un medio mejor para alcanzar un fin propuesto; y una situación en donde se le convenza para que cambie sus metas.

La tercera manera de ejercer el poder se refiere a la habilidad que tiene una persona, recurriendo a la amenaza, al castigo o a la fuerza física, para que otra haga lo que en principio no quería hacer. En este caso no se altera la preferencia del individuo por cierta clase de acciones.

La cuarta forma se refiere a la habilidad que tiene una persona para cambiar los incentivos de otra. Para ello se puede prometer al otro que si lleva a cabo la acción en cuestión obtendrá ganancias; aunque también se puede recurrir a amenazas y a sanciones. En este caso la preferencia del individuo es modificada debido a las ventajas o desventajas que acompañan a la acción que le ordenan.

Dado que el poder es la capacidad de hacer que las personas realicen determinadas acciones, es posible caracterizarlo según cada uno de los métodos con los que el Estado logra que las personas hagan lo que de otra manera no harían. En relación a la primera forma, el poder se

7. Cf. B. Barry, *Democracy, Power and Justice*, Clarendon, Oxford, 1989, cap. VIII.

ejerce cuando las autoridades hacen que las personas obedezcan una política particular en función de un compromiso de obedecer previo. En la segunda forma, el poder consiste en que los individuos busquen metas distintas de las que habrían buscado. En la tercera forma, el poder está relacionado con la posibilidad de que el Estado aplique sanciones físicas a los gobernados o restrinja sus alternativas. Finalmente, en la cuarta forma, el poder es la capacidad que tiene el Estado para modificar las espectativas de los ciudadanos haciéndoles ver las recompensas que disfrutarán si obedecen o los castigos que sufrirán si dejan de hacerlo.

Ahora bien, el poder no es propiamente un suceso sino la posesión de una capacidad o de una habilidad. La habilidad se mide, cuando a pesar de que haya mucha resistencia, una persona puede cambiar el parecer de otra. La capacidad se refiere a la posibilidad que un sujeto tiene para lograr que la resistencia disminuya. El suceso que se asocia con dicha posesión es el ejercicio del poder. Alguien tiene poder, en un periodo y durante el mismo, si tiene los medios para modificar gradualmente la conducta de otra persona. Un individuo tiene poder sobre otro si éste se encuentra en una situación en la que, después de sopesar ciertas razones, piensa que va a estar mejor si obedece que si no lo hace. En el caso de las amenazas, el individuos con poder buscará la forma de comunicar al otro que tendrá pérdidas si no obedece. En el caso de los incentivos, el que debe obedecer tiene que considerar que su situación mejorará si lo hace. En el caso de las promesas, la persona con poder debe convencer a la otra de que la recompensa que obtendrá compensa la pérdida que le significa obedecer.

En los tres casos el individuo que obedece debe creer, con cierto grado de confianza, que la persona que tiene el poder llevará a cabo sus promesas y sus amenazas.

Para que el análisis económico del poder público sea exitoso debemos tomar en cuenta cuatro factores: *a)* cuánto pierde el ciudadano si no obedece al Estado; *b)* cuánto gana o pierde el ciudadano con su obediencia; *c)* cuánto gana o pierde el Estado por cumplir sus amenazas en el caso de que los ciudadanos no obedezcan; d) cuánto pierde o gana el Estado por habilitar los incentivos en el caso de que los ciudadanos sí obedezcan.

Bajo este enfoque, el poder público puede definirse, en primer lugar, como el costo de oportunidad del Estado para ejercer influencia en la conducta de los ciudadanos; en otras palabras, el costo de oportunidad por usar su poder sobre los individuos. Esto es lo que se llama el costo del poder del Estado sobre los ciudadanos. En segundo lugar, el poder público se define como el costo de oportunidad de los ciudadanos para rechazar lo que el Estado les impone.

La analogía entre la política y la economía nos ha permitido comprender el fenómeno del poder. Sin embargo, también es importante estudiar los límites que deben tener tanto el mercado como el poder.

Uno de ellos se refiere a la desigualdad que puede haber al inicio de las transacciones; otro, a que las únicas acciones no permitidas son las que llevan a la creación de monopolios tanto económicos como políticos.

El modelo reduce toda la motivación humana a las pérdidas y ganancias que resultan de la acción. Quizá un defensor de la interpretación económica del mercado afirmaría que el término costo de oportunidad no sólo incluye razones de interés propio sino también razones morales, legales y políticas. Sin embargo, el modelo desconoce finalmente el aspecto complejo de la motivación psicológica humana.

Para entender el fenómeno del poder, esto es insuficiente.

El politólogo norteamericano Robert Dahl ha estudiado el problema del poder como conflicto de intereses, pero también incluye otros elementos que permiten introducir ciertas nociones morales[8]. Él distingue cinco elementos constitutivos del fenómeno del poder:

a) la base del poder: los recursos que pueden ser usados para influir en la conducta de los ciudadanos, como son los recursos económicos, las prerrogativas constitucionales, las fuerzas militares, el prestigio popular, etc;

b) los medios del poder: las acciones específicas con las que el Estado puede usar los recursos para que los individuos cambien de parecer, como son las promesas, las amenazas, los llamados públicos;

c) el alcance del poder: el grupo de acciones específicas que el Estado logra, al hacer uso del poder, que realicen los ciudadanos;

d) la cantidad de poder: el incremento de la probabilidad de que los ciudadanos lleven a cabo una acción específica debido a que el Estado usa los medios del poder;

e) la extensión del poder: el grupo de individuos sobre los que el Estado ejerce el poder.

Para incluir los valores morales como límites del ejercicio del poder es necesario recurrir a una ética deontológica, es decir, a una teoría en donde los ciudadanos tengan ciertos derechos que deben ser respetados independientemente de las consecuencias que una determinada acción pueda tener para el grupo social.

Si examinamos la base del poder tenemos que recurrir a juicios morales para deslindar, en la medida de lo posible, los recursos para ejercer el poder del uso de los recursos económicos. Los primeros deben ser legítimos, es decir, provenir de un acuerdo entre los ciudadanos y ser previamente discutidos, aceptados y establecidos. La legitimidad da el carácter de público al poder.

Los medios del poder también deben ser valorados éticamente. Ciertos valores morales, como los derechos humanos, deben servir de guía a

8. Cf. R. Dahl, «The Concept of Power»: *Behavioral Sciences*, 2 (1957) 203.

los que detentan el poder para distinguir entre medios lícitos e ilícitos para cambiar la conducta de una persona. En la política debería haber siempre un adecuado razonamiento moral que permitiera establecer cuáles son los medios válidos para cambiar las preferencias de una persona. Aquí es necesario considerar no sólo los medios con los que se implementa el poder sino también el valor moral de los fines que se persiguen.

En relación al alcance del poder, el análisis de éste como un fenómeno de mercado omite toda referencia a la clase de acciones que el Estado puede llevar a cabo para cambiar las preferencias de alguien. Éste es uno de los problemas más delicados cuando analizamos las relaciones entre la ética y el poder. La recurrencia a ciertos derechos humanos universales nos puede dar una pista para distinguir las acciones que deben dejarse a la conciencia de los individuos y las acciones en las que el Estado puede intervenir. Nos encontramos aquí con la vieja distinción entre moralidad pública y moralidad privada.

La cantidad de poder que el Estado ejerce sobre los ciudadanos es inversamente proporcional al llamado desarrollo moral de los individuos. En este punto se vuelven a encontrar los límites del poder y de la autoridad. Mientras más públicos sean los mandatos que surgen del Estado, mayor es la probabilidad de que el poder se convierta en autoridad, es decir, de que los ciudadanos no sólo obedezcan sino que también compartan las políticas implementadas por los gobernantes. Si un poder es verdaderamente público puede convertirse, según la definición que vimos en la primera parte del artículo, en autoridad.

Por su parte, la extensión del poder está vinculada con el problema de la justicia y de la imparcialidad. No debemos olvidar la tercera formulación del imperativo categórico de Kant: siempre debemos actuar como súbditos y como soberanos en una república de fines. La historia de la filosofía política, desde Hobbes hasta los defensores del Estado Mínimo, se ha preocupado por la reducción de la extensión del poder y por las posibilidades de que todos los ciudadanos tengan, en téminos de Rawls, «poderes y prerrogativas de cargos y posiciones de responsabilidad, particularmente en las principales instituciones políticas y económicas»[9]. Cuanto más democrática sea una sociedad más se reduce la extensión del poder. Resumiendo, podemos decir que las consideraciones morales juegan un papel básico cuando estudiamos el fenómeno del poder. Ponen los límites más allá de los cuales no debemos hacer que alguien realice algo que no desea. También nos ayudan a aclarar ciertas discusiones que surgen cuando intentamos delimitar el ámbito de lo público y de lo privado.

Es conveniente ejemplificar cuáles son algunos de los espacios privados en los que el poder no puede irrumpir. El poder no puede extenderse

9. J. Rawls, «Unidad Social y Bienes Primarios», en Id., *La Justicia como Equidad*, Tecnos, Madrid, 1986, 189.

hasta la esclavitud; los funcionarios estatales no pueden apoderarse de la persona de los ciudadanos, forzar sus servicios, encarcelarlos o matarlos —a menos que haya un acuerdo previo con procedimientos acordados por los propios ciudadanos o por sus representantes y por razones que provengan de nociones compartidas acerca de la justicia penal, o el servicio militar—. Tampoco deben ejercer el control sobre el matrimonio de los ciudadanos ni deben interferir en sus relaciones personales o familiares; no pueden violar las nociones compartidas de culpa o inocencia, corromper el sistema de la justicia penal, convertir el castigo en un medio de represión política. Los funcionarios públicos no deben vender el poder político, ni deben actuar de manera indiscriminada contra grupos étnicos, raciales o religiosos. Tampoco pueden anular la libertad de expresión, de asociación, ni de manifestación[10].

Estas restricciones nos muestran hasta dónde es moralmente posible cambiar la voluntad de otro para lograr fines que uno mismo se ha propuesto.

EL PODER COMO RELACIONES DE CONSENSO

Así como identificamos en la obra de Hobbes el estudio del poder como intercambio, en el concepto de voluntad general acuñado por Rousseau podemos encontrar la idea del poder como consenso.

Para el autor ginebrino, de la misma manera que la naturaleza ha dado al hombre un poder absoluto sobre todos sus miembros, el pacto social da al cuerpo político un poder absoluto sobre todos los suyos. Este poder, dirigido por la voluntad general, toma el nombre de soberanía. En el pacto social se establece entre los ciudadanos una igualdad tal que todos se obligan bajo las mismas condiciones y todos gozan de idénticos derechos[11].

Para Rousseau, las condiciones de posibilidad del contrato social son la igualdad y la libertad. El poder no implica cambiar la voluntad del otro sino la posibilidad de que todas las voluntades se unan en una sola. Los miembros de la voluntad general no obedecen sino que siguen las leyes que ellos mismos han promulgado.

La idea del poder como consenso se encuentra también en la obra de Hannah Arendt[12]. Ella define el poder como la habilidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concertación. El poder no es nunca una propiedad de los individuos; pertenece a un grupo y se mantiene si y sólo si el grupo permanece unido. Cuando decimos que alguien tiene poder nos referimos a que está investido por un cierto número de perso-

10. Cf. M. Walzer, *Las esferas de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, 292-293.

11. Cf. J. J. Rousseau, *El Contrato Social*, Porrúa, México, 1975, 17.

12. Cf. H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Brace Janovich, New York, 1970, 44.

nas para actuar en su nombre. En el momento en que desaparece el grupo, origen del poder, éste también desaparece.

Arendt nos dice que el poder es la esencia de todos los gobiernos y precede a todos los fines sociales; lejos de ser un medio para alcanzar un fin, es la condición que permite a un grupo pensar y actuar en términos de medios y de fines. El poder no necesita justificación porque es inherente a la existencia de las comunidades políticas; surge siempre que las personas actúan concertadamente. Lo opuesto al poder es la violencia y ésta aparece cuando el poder se ve amenazado. Según Arendt, el desarrollo del poder es un fin en sí mismo, se consolida y se incorpora a las instituciones políticas que le aseguran a los individuos la posibilidad de llevar a cabo sus formas de vida. El poder surge: *a)* para proteger la libertad; *b)* como resistencia contra las fuerzas que amenazan la libertad política, y *c)* en las acciones revolucionarias que dan lugar a instituciones liberales nuevas.

Para Arendt, el sostén de las personas es el que lleva el poder a las instituciones de una país, sostén entendido como la continuación del consenso del que surgieron las leyes. Todas las instituciones políticas son manifestaciones y materializaciones del poder; estás se estancan y decaen cuando el poder de las personas ya no las sostienen[13].

Por su parte, Habermas se ha preocupado por las condiciones en las que se da el consenso. El autor distingue entre la comunicación restringida por los mecanismos de poder y la comunicación ideal mediante la cual se logra una comprensión o entendimiento recíproco entre los participantes del diálogo.

Habermas critica la idea del poder como consenso porque le parece que el poder nunca ha sido la expresión de un consenso irrestricto. La comunicación restringida y las ideologías ilusorias han servido, más bien, para legimitar el poder a través de convicciones que, aunque sean subjetivamente libres de alguna restricción, se sustentan en creencias falsas[14].

Para Habermas, el poder tiene una connotación negativa, es un bien por el que los grupos políticos luchan y por el que aquellos que tienen el liderazgo manejan los asuntos públicos. Sin embargo, valora la tesis de Arendt de que el poder legítimo se genera a través de las convicciones comunes en una comunicación irrestricta, fin que persigue la ética comunicativa y no un principio que pueda tomarse como punto de partida.

Aquí, los intereses particulares de los agentes, lejos de ser sometidos a un proceso de intercambio, son sometidos a un proceso de universalización; por esta razón se ha pensado que el imperativo de la ética habermasiana puede ser expresado en los siguientes términos: «En

13. Cf. *Ibid.*, 41.
14. Cf. J. Habermas, «Hannah Arendt's Communications Concept of Power»: *Social Research*, 1/44 (1977).

lugar de considerar como válida para todos los demás cualquier máxima que quieras ver convertida en ley universal, somete tu máxima a la consideración de todos los demás con el fin de hacer valer discursivamente su pretensión de universalidad»[15].

Rawls es otro autor que parte de la necesidad del consenso para establecer instituciones legítimas. Si bien no se refiere explícitamente al problema del poder, en sus ideas acerca de los principios de la justicia y del consenso traslapado, podemos ver cuál es su posición al respecto.

Para Rawls, los hombres buscan la manera de vivir en una sociedad bien ordenada; entendiendo por ella una sociedad en marcha, una asociación auto suficiente de seres humanos que, como un Estado-nación, controla un territorio conexo. Para que esta sociedad sea posible es necesario que los individuos, que elegirán los principios reguladores de dicha sociedad, tengan las siguientes características: en primer lugar, deben verse a sí mismos como seres dotados de un poder moral que los capacita para tener una concepción del bien; también deben ser capaces de revisar y cambiar sus concepciones con base en fundamentos racionales y razonables. En segundo lugar, los ciudadanos deben ser personas libres en tanto son la fuente de la que surgen las peticiones válidas. En tercer lugar, los individuos deben tener la capacidad de responsabilizarse de los fines que persigan así como de la valorización que den a sus peticiones.

Después de caracterizar de esta manera a las personas, Rawls las sitúa bajo el velo de Ignorancia, es decir, en una situación de incertidumbre que lleva a la elección de los siguientes principios de la justicia:

1) Cada persona tiene derecho al más amplio espectro de libertades básicas compatible con un esquema similar de libertades para todos las demás personas.

2) Las desigualdades económicas y sociales tienen que satisfacer dos condiciones: *a)* ser para el mayor beneficio de los miembros menos favorecidos de la sociedad; y *b)* estar adscritas a cargos y posiciones accesibles a todos en condiciones de equitativa igualdad de oportunidades[16].

Los principios de justicia se relacionan con el poder ya que de ellos surgirán las instituciones cuyos responsables tienen como límite del ejercicio del poder no sólo el primer principio de la justicia sino también, por su compromiso con el segundo, la obligación de reedistribuirlo y de presentarlo como una oportunidad.

Por consenso traslapado, Rawls entiende una serie de valores compartidos, como los arriba mencionados, que permiten la convivencia de «todas las religiones razonables opuestas, las doctrinas filosóficas y morales que tienen una probabilidad de persisitir a través de las generacio-

15. J. Muguerza, *Desde la Perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid, 1990, 294.
16. J. Rawls, *o. c.*, 189.

nes y de tener un número considerable de seguidores en un régimen más o menos constitucional»[17].

Su idea nos propone la existencia de unos acuerdos mínimos que deben compartir los ciudadanos de un régimen democrático para poder vivir en un sistema de tolerancia. Dichos acuerdos son las condiciones necesarias para que se dé la tolerancia y, al mismo tiempo, son el punto de partida para que progrese el equilibrio reflexivo. Este último es la técnica moral a la cual recurre Rawls para hacer su propuesta y consiste en: «Una descripción de condiciones débiles que generalmente son aceptadas. Después vemos si esas condiciones son lo suficientemente fuertes para formar un grupo de principios significantes... Moviéndonos de atrás para delante, algunas veces moviendo las condiciones iniciales, y otras retirando nuestros juicios para conformarlos con los principios, encontraremos las condiciones razonables que nos llevan a los principios de la justicia»[18].

Esta técnica moral requiere que nuestros principios y nuestros juicios coincidan, por eso hay equilibrio; necesita de una reflexión para saber cuáles principios se acomodan a nuestros juicios y qué premisas se derivan de ellos.

La idea subyacente en las teorías consensuales es la posibilidad de que los hombres lleguen al acuerdo de seguir ciertas reglas o ciertas leyes porque serían regulaciones que se hubieran aceptado en circunstancias ideales, es decir, disponiendo de todo el conocimiento relevante y en una situación en la que todos tuvieran oportunidades iguales de dialogar.

Si bien las circunstancias del diálogo son ideales, éstas nos permiten conocer, de manera contrafáctica, cuáles tendrían que ser las condiciones para que las personas obedecieran principios, normas y leyes reconocidas como justas, correctas y valiosas.

Asimismo, la idea del consenso nos permite saber que un Estado que reprodujera y creara sistemáticamente desigualdades de poder, de bienestar, de ingreso y de oportunidades, no sería legítimo.

Ahora bien, la base ética de las teorías consensualistas se encuentra en las características que se adjudican a las personas participantes en la acción comunicativa o en el contrato social. Estas teorías parten de la racionalidad de los agentes, de su capacidad moral, de un sentido de la imparcialidad y de la justicia, así como de la libertad que ellos tienen para diseñar planes de vida, de actuar de acuerdo a ellos y del interés por vivir en sociedades cooperativas.

Si en las doctrinas que se refieren al poder como mercado, los valores morales aparecen como límites más allá de los cuales no se pueden hacer las transacciones, en las doctrinas del consenso aparecen al principio de los acuerdos. Los valores morales son las condiciones de posi-

17. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, 15.
18. J. Rawls, *Theory of Justice*, Harvard Univesity Press, Harvard, 1971, 21.

bilidad para que se llegue a los acuerdos con base en los cuales se legitiman las instituciones de las que, a su vez, emana el poder.

LOS VALORES MORALES Y LOS VALORES POLÍTICOS

La relación entre los valores políticos y los valores éticos ha dado origen a grandes polémicas; no sólo por la importancia que tiene teóricamente sino también por sus repercusiones en la práctica. El siglo XX ha sido testigo de los crímenes a los que puede llegar la humanidad cuando elimina la moralidad de las decisiones políticas.

Weber concibió el problema de la relación entre la ética y la política recurriendo a la distinción entre la ética de la convicción y la ética de las consecuencias. Si actuamos de acuerdo con la primera, nos guiamos por máximas, si dirigimos nuestra conducta de acuerdo con la segunda, tenemos que examinar cuáles son los efectos de nuestra acción.

Para Weber, la ética no puede eludir el hecho de que para conseguir fines buenos hay que contar con medios moralmente dudosos, o al menos peligrosos, y con la posibilidad e incluso la probabilidad de obtener consecuencias moralmente reprochables. Ninguna ética del mundo puede resolver cuándo y en qué medida pueden ser sacrificados los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos, en virtud de un fin moralmente bueno[19].

A pesar de la afirmación de Weber, podemos distinguir algunas posiciones al respecto; de hecho, la pregunta ¿el fin justifica los medios? ha tenido varias respuestas.

La primera a la que me referiré ha sido atribuida a Maquiavelo: el fin justifica los medios. Esto significa que las acciones políticas no pueden ser juzgadas moralmente como buenas o malas. Los medios no tiene un valor en sí mismos, éste les es otorgado por los resultados que se obtienen con la acción. La originalidad del autor florentino radicaría precisamente en sostener la doctrina de la doble moral: existe una moral para los soberanos y otra moral para los súbditos. Afirma Maquiavelo:

> Y ha de tenerse presente que un príncipe, y sobre todo un príncipe nuevo, no puede observar todas las cosas gracias a las cuales los hombres son considerados buenos, porque a menudo, para conservarse en el poder, se ve arrastrado a obrar contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión. Es preciso, pues, que tenga una inteligencia capaz de adaptarse a todas las circunstancias, y que, como he dicho antes, no se aparte del bien mientras pueda, pero que, en caso de necesidad, no titubee en entrar en el mal»[20].

Esta ética de las consecuencias también ha sido presentada y discutida como el problema de las manos sucias en los casos en los que se

19. Cf. M. Weber, *El Político y el Científico*, Alianza, México, 1989, 165.
20. N. Maquiavelo, *Le Prince*, Gallimard, Paris, 1980, 109.

justifica una acción moralmente reprochable para alcanzar un estado de cosas percibido como valioso.

Con la segunda respuesta, en cambio, se sostiene que la política y la moral no pueden separarse. Para los defensores de este punto de vista, la justificación moral de los medios por los fines es negativa. Esta posición suele ser llamada deontológica y defiende que hay acciones, a pesar de la bondad de sus fines, que no pueden ser justificadas bajo ninguna circunstancia. Ello se debe a que los individuos tiene ciertos derechos que obligan a aquellos que tienen el poder a tratarlos como fines y no exclusivamente como medios. Por otro lado, los que sustentan el poder también tienen ciertas obligaciones de acuerdo al puesto que ocupan, el cual les impide, *prima facie,* e independientemente de las consecuencias, llevar a cabo ciertas acciones. Los derechos y las obligaciones son el origen de las máximas que deberían ser respetadas independientemente de los fines propuestos. Algunas de estas máximas se refieren a la integridad física, moral y social de las personas. Finalmente, el límite del poder se encuentra en los derechos de los individuos, pero los que sustentan el poder piensan más en términos de lo que están haciendo que en sus consecuencias.

Weber vislumbró el problema en el que podemos caer si adoptamos una ética de la convicción: podemos transformarnos en profetas quiliásticos, es decir, en un tipo de personas que, por ejemplo, al defender de una manera absoluta ciertos derechos no caen en la cuenta de que están violando otros.

Sin embargo, es posible sostener una posición deontológica débil que nos permita, en los casos de conflicto, sopesar unos derechos frente a otros recurriendo a la llamada sensibilidad consecuencialista. Dicha sensibilidad consiste en respetar los derechos sin dejar de tomar en cuenta las consecuencias que obtendremos de dicho respeto.

Sostener una clase de consecuencialismo no implica comprometerse con la idea de que los que sustentan el poder pueden justificar cualquier acción en función de sus resultados.

Cuando hablamos de la ética y del poder público es necesario referirnos a la moral de las consecuencias. Las decisiones políticas afectan a un gran número de personas y, en la medida en que un poder sea legítimo, se puede lograr una valoración de las diferentes clases de consecuencias y de los medios que se emplean para llegar a ellas.

Uno de los valores éticos que todo político debería considerar es el de la imparcialidad: ponerse en el lugar de aquel que sufre las consecuencias. Ésta es la vieja idea expresada por Kant cuando afirmó que deberíamos actuar como súbditos y soberanos en el reino de los fines.

EL PODER Y EL CONOCIMIENTO

Por último, me gustaría exponer una posición interesante respecto del poder en virtud de su vigencia y que ha sido denominada teleológica.

Esta concepción comparte con la visión deontológica la idea de que la moralidad y la política son inseparables, pero retoma también el problema de las manos sucias al adjudicar la bondad a los medios según el fin que se persiga. Esta tesis se vincula, a su vez, con la idea del poder como conocimiento: aquel que conoce cuál es el fin de la sociedad, conoce los mejores medios para llegar a él.

La obra de Platón sería un ejemplo de esta posición. Para él, la política es una *techné* o una destreza similar a la especialización común de la vida social, aunque infinitamente más difícil que cualquiera de ellas. Así como podemos adquirir nuestros zapatos de un artesano hábil en la manufactura del calzado, deberíamos recibir las leyes de un artesano hábil en el arte de gobernar. El orden político tiene ciertos misterios que se refieren al conocimiento secreto que subyace en toda profesión u oficio. En la actividad política debemos buscar a los que conocen sus misterios y no a una multitud que los ignora. Posición en donde no habría una diferencia entre la ética de la convicción y la ética de las consecuencias porque el que tiene la responsabilidad del mando, conoce y puede prever las consecuencias de las acciones[21].

La visión teleológica parte del supuesto de que ciertos individuos, independientemente de la manera en la que sean elegidos, conocen cuál es el bien común y cuáles son los medios mejores para alcanzarlo; por ello, son los individuos que deben detentar el poder.

En la actualidad, este fenómeno se conoce como la tecnocracia. La idea que subyace en la tecnocracia es la siguiente: las sociedades modernas son tan complejas que requieren de la participación de especialistas. Los asuntos militares, económicos y políticos no pueden dejarse en manos de los marineros ignorantes, como ya había señalado Platón.

El poder como conocimiento nos presenta una disyuntiva. Por un lado, parece irremediable que las personas se especialicen en alguna disciplina. Por otro, dicha especialización impide que un gran número de personas participe en las decisiones políticas. Estos resultados, característicos de las sociedades complejas, pueden originar la acumulación de poder. Una manera de salir de este dilema, es delimitar el campo de los tecnócratas del campo de los políticos y así combinar el campo del saber con el del poder. El marinero que sabe cómo manejar el barco, no tiene por qué tomar la decisión sobre el rumbo a seguir. Es necesario que ponga sus conocimientos al servicio de un político que respete los derechos de los marineros, que los consulte, en pocas palabras, que sea capaz de lograr consensos y de hacer transacciones justas.

21. Cf. Platón, «La República», en Id., *Diálogos IV*, Gredos, Madrid, 1986, 488a y 489a.

ÉTICA Y FEMINISMO

Celia Amorós

I. DE LA APELACIÓN AL «BUEN SENTIDO» DE LA HUMANIDAD AL LLAMAMIENTO A LA «BUENA FE» DEL EXISTENTE HUMANO

La primera formulación de una ética feminista aparece históricamente como una radicalización de la ética ilustrada. La encontramos en la obra de Mary Wollstonecraft que lleva por título *Vindicación de los Derechos de la Mujer* (1791). Mary Wollstonecraft perteneció al círculo de los radicales ingleses (Godwin, Shelley, Paine) receptores de los principios de la Revolución francesa. La obra a la que nos referimos puede ser asumida desde el punto de vista que aquí nos interesa resaltar, como una trasposición en clave ética de la abundante literatura feminista y de mujeres generada al hilo de los acontecimientos de la Revolución, en la que se expresa la apropiación de amplios grupos de mujeres del lenguaje revolucionario para dar forma a sus quejas y vindicaciones. El modo en que esta apropiación tiene lugar es la re-significación o utilización de la carga polémica de los eslóganes revolucionarios para desplazarla significativamente a otros referentes: así, las mujeres hablarán de sí mismas como «tercer Estado dentro del Tercer Estado», denunciarán los «privilegios» de la «aristocracia masculina», deslegitimándolos en la operación misma por la que son significados de esa forma, e irán articulando un cuerpo coherente de vindicaciones en torno al concepto de ciudadanía.

« [...] y nosotras también somos ciudadanas», reza de forma recurrente esta literatura, explotando las virtualidades universalizadoras de esa abstracción polémica que es el concepto de ciudadanía, el cual irracionaliza los fundamentos de cualesquiera compartimentaciones que puedan presentar la más remota analogía con los estamentos del Antiguo Régimen.

Como podemos ver, el feminismo se configura en la Ilustración y la Revolución francesa como una vindicación política. Nos podemos pre-

guntar, pues, ¿por qué aparece en la pluma de Wollstonecraft sobre todo como una exhortación ética? Pues en *Vindicación* no se pide específicamente para las mujeres el estatuto de ciudadanas, sino que el énfasis se concentra en que se las eduque básicamente igual que a los hombres, argumentando su condición de seres razonables e invocando los fundamentos comunes de la virtud, por encima de las diferencias del sexo. Un elemento de explicación de este desplazamiento del énfasis puede ser el contexto: la represión que siguió en Inglaterra al Terror francés por aquello de curarse en salud no constituía precisamente el clima más propicio para plantear vindicaciones políticas. Pero, sobre todo, hay que tener en cuenta que el referente polémico de Wollstonecraft es Rousseau, concretamente el Libro V de *El Emilio,* dedicado a «La educación de Sofía». Y lo es en medida tanto mayor cuanto que nuestra autora lo interpreta como una monstruosa incoherencia, «una alucinación de la razón» en el *corpus* de la obra rousseauniana, cuyos supuestos básicamente comparte. (También los compartía Olympe de Gouges, la autora de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana.) Recordemos por otra parte la íntima vinculación existente en Rousseau entre la ética y la política: es la autonomía de un juicio capaz de elevarse a la formulación del interés general lo que capacita a los individuos para ser sujetos del contrato social y, por lo tanto, ciudadanos. La voluntad de auto-normarse por un juicio de tales características constituye al individuo en partícipe de la voluntad general, del *corpus* cívico. Ahora bien: para Rousseau —a diferencia, por ejemplo, de Locke— son los varones *qua* varones —y no *qua* propietarios— quienes generan vida política mediante un pacto del que pueden ser sujetos en virtud de la autonomía judicativa a que hemos hecho referencia. De este modo, si las mujeres han de verse excluidas de la ciudadanía y de la participación en el espacio público a título de miembros de la voluntad general, tal como quiere Rousseau, se hará preciso argumentar su incompetencia ética, es decir, inhabilitarlas, sobre la base de supuestas características derivadas de la biología, para la formulación de juicios autónomos que se regulen por el interés general. En suma, habrá que condenarlas a la heteronomía moral, a organizar su vida en el espacio privado *tuteladas* primero por el padre y luego por el esposo. Precisamente donde la médula misma de la ciudadanía es entendida como tensión ética, las mujeres quedan relegadas a la condición de sujetos morales sólo por procuración. De ahí que el vibrante alegato ilustrado de Mary Wollstonecraft se centre en promocionar a las mujeres a sujetos éticos autónomos, lo cual se logrará —es su profunda convicción— mediante una educación adecuada que fomente el desarrollo de sus capacidades racionales. Invocará para ello —contra la propuesta de Rousseau de una educación diferencial de las mujeres concebida en función de su dependencia con respecto a los varones—, «el buen sentido de la humanidad», ese «buen sentido» de raigambre cartesiana entendido como capacidad autónoma de juzgar. Para el propio Descartes, el «buen senti-

do» era coextensivo a la especie y constitutivo de su concepto mismo de «público» como ámbito del *raisonnement* generalizador frente a la lógica feudal de la compartimentalización y del ajuste caso por caso[1]. Pero fue su discípulo François Poulain de la Barre quien en su obra *De l'Égalité des deux sexes*, publicada en 1673, extrajo las más radicales aplicaciones de la universalidad del *bon sens* referidas a la igualdad de ambos sexos. Mary Wollstonecraft, como lectora que fue de Poullain de la Barre, asumió esta herencia del cartesianismo, la cual, junto con la tradición puritana en la que se inscribe nuestra autora, colaboró con sentar las bases para la irracionalización del doble código de moralidad en función del sexo.

En la obra de Mary Wollstonecraft se configura, pues, la ética feminista como la ética verdaderamente universal, la coherente radicalización de una ética de raigambre ilustrada. Nuestra autora profesa un racionalismo moral más coherente, en cuanto que es más consecuentemente universalista, que el del propio Kant. Pues quien formuló el imperativo categórico, «obra de modo tal que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal», recogió sin embargo y dio una nueva versión a la tópica rousseauniana acerca de la heteronomía moral de las mujeres, contra la que Wollstonecraft polemizó tan vigorosamente: a «la mujer se le enseña a actuar de manera conveniente [...] bajo [...] luz indirecta, cosa que cabe esperar cuando la razón se utiliza de segunda mano». Por su parte, para Kant, las virtudes del «bello sexo» son «virtudes adoptadas» que no dimanan de una —inexistente— capacidad para formular principios, mientras que las del sexo «sublime» —el varón— son virtudes genuinas que descansan en principios generales. Así, quien definió la Ilustración como la adquisición por el género humano de su mayoría de edad, emancipándose de tutores en el *sapere aude!*, no se estaba refiriendo sino a la mitad de la especie: la otra estaría destinada a ser una eterna menor con sus «virtudes adoptadas». Mientras, Wollstonecraft negará la existencia de «virtudes propias de un sexo» como si de una *contradictio in terminis* se tratare. De este modo, irracionaliza la concepción de una feminidad normativa, posibilitando así la problematización y la discusión sobre los códigos convencionales del comportamiento basados en la simbólica de los sexos, y abriendo en consecuencia un ámbito nuevo e insólito a la reflexión ética.

Hemos podido asumir la obra de Mary Wollstoncraft como «apelación al buen sentido de la humanidad», en la inflexión ética característica que cobra la noción cartesiana de «buen sentido» en Poullain de la Barre, es decir, como capacidad autónoma de juzgar, ampliada críticamente al campo de las costumbres y no restringida a la fundamentación

1. Cf. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, A. Domènech (trad.), Gustavo Gili, Barcelona, 1981.

del método de la ciencia[2]. Casi dos siglos más tarde, cumplida al menos buena parte del ciclo de vindicaciones que en la madre de Mary Shelley, incoativa o explícitamente, se plantean, aparecerá una nueva reflexión filosófica sobre la condición femenina guiada básicamente por un planteamiento ético. Se trata de *El Segundo Sexo*, publicado en 1949, cuya autora es la filósofa existencialista Simone de Beauvoir. Aunque se trata en buena medida de una obra pensada en solitario, desconectada de la literatura feminista que generó la oleada de la lucha sufragista, se vincula a la tradición cartesiana (Poullain de la Barre aparece citado y puede rastrearse en algunos pasajes su influencia) e ilustrada: hay referencias a Stuart Mill, quien consideró la igualdad de los sexos como condición indispensable para el progreso moral de la humanidad, entre otras asimismo significativas. A diferencia de Stuart Mill, sin embargo, y en la estela de Kant, Simone de Beauvoir declara explícitamente que analizará y valorará la condición de la mujer en su actualidad y a través de la historia desde la perspectiva de la moral existencialista, es decir, desde el punto de vista de las opciones que se les ofrecen a las mujeres para el ejercicio de su libertad, haciendo abstracción de consideraciones relativas a la felicidad. Este tipo de consideraciones eran relevantes para Harriet y Stuart Mill desde su planteamiento utilitarista; Beauvoir, por el contrario, estima que, en el orden de la felicidad, al no existir parámetros objetivables, la situación se presta a manipulaciones tramposas por parte de quien ejerce la dominación: la derecha ha sido pródiga en atribuir felicidad al pobre que se ve libre de los quebraderos de cabeza que la riqueza lleva consigo, y el colono dice estar seguro de la felicidad del indígena en su sencillez; del mismo modo, muchos varones creen que son felices las mujeres que se encuentran bajo su dependencia y protección, eximidas de la dura lucha con el mundo, en la medida en que tal creencia les conviene y les tranquiliza. Descartado así el resbaladizo terreno de la felicidad como ámbito idóneo para el tratamiento de la cuestión, el planteamiento de Simone de Beauvoir puede asumirse como una radicalización ético-ontológica —no olvidemos que la ética existencialista sartreana, con la que nuestra filósofa se identifica no sin aportarle sustantivas correcciones, es una ética basada en una ontología— de la exigencia liberal-ilustrada de igualdad de oportunidades, en este caso, de oportunidades de realización de la autenticidad existencias. Un planteamiento tal requiere que se le dé una sustancial inflexión a la concepción existencialista sartreana de «la situación». Pues para el Sartre de *El Ser y la Nada*[3] toda libertad tiene su oportunidad por definición, ya que, como libertad en situación, viene caracterizada por su condición de constituirse en la hermenéutica de esta situación por el movimiento mismo en que la trasciende. No así para Beauvoir, quien siem-

2. Cf. C. Amorós, «Cartesianism and Feminism. What Reason Has Forgotten; Reasons for Forgetting»: *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 1/9 (1994) 146-164.
3. J.-P. Sartre, *El Ser y la Nada*, J. Valmar (trad.), Alianza, Madrid, 1984.

pre consideró que había una jerarquía de las situaciones tal que no puede decirse que toda libertad tenga su oportunidad. Procederá por lo tanto, metodológicamente, a una reconstrucción de esa peculiar situación que configura la condición femenina. Tarea que, como es obvio, requiere un desbroce previo: la desmitificación y el desbaratamiento de toda idea acerca de una supuesta esencia femenina; la afirmación de que «la mujer no nace, se hace» representa de este modo la deslegitimación más radical de toda feminidad normativa, en la línea de la crítica ilustrada de Mary Wollstonecraft.

Ahora bien, ¿en qué términos reconstruye Beauvoir la situación que constituye la condición femenina? Pues, por encima de variaciones históricas a las que no deja de dedicar su atención, las mujeres comparten una situación común: los varones les imponen que no asuman su existencia *in recto* como sujetos, sino que se identifiquen con la proyección que en ellas hacen de sus deseos como si fueran el Otro, la conciencia inesencial. La pregunta de Simone de Beauvoir es, entonces, ¿cómo pueden las mujeres, en tanto que existentes humanos y, por tanto, sujetos, vivir y transcender la condición de alteridad que les viene dada en el mundo masculino? Analiza, desde la pregunta así planteada, las diversas figuras canónicas en que ha podido cumplirse la condición femenina y sus contradicciones, derivadas de la imposibilidad de escapar al juego de la reciprocidad de las libertades, en una situación diseñada como asimétrica en el mundo del dominio masculino. Es en este nivel donde en diversas ocasiones pronuncia juicios de valor acerca de la complicidad de las mujeres con la propia situación que les oprime y les impide asumir su existencia en libertad: se trata de la actitud existencial que Sartre llama «la mala fe»[4]. Una actitud tal, según Sartre, es posible porque la existencia humana consiste en el plexo libertad-facticidad, donde la libertad, que es un *factum* —no somos libres de no ser libres o, en palabras de Sartre, «estamos condenados a ser libres»—, ha de redefinir y transcender la facticidad. La mala fe, de este modo, viene a ser la perversión ontológica consistente en trucar los términos del plexo y tomar la libertad por facticidad —operación que se dobla de la de hacer de la facticidad libertad, o, en otras palabras, en no asumir que se tiene opción allí donde se la tiene, para creer, engañándose a uno mismo, que se tiene precisamente donde no se la tiene[5]. Un ejemplo —tomado del propio Sartre, de *Les Carnets de la drôle de guerre*[6], más afortunado que los que presenta en *El Ser y la Nada,* un tanto misóginos y justamente criticados por Michèle Le Doeuff[7], sería el siguiente: un compañero de servicio de Sartre durante su movilización en Alsacia afirmaba: «¿Soldado yo? Soy un civil disfrazado de militar». Es claro que este sujeto re-

4. Sobre «la mala fe» en J.-P. Sartre, cf. C. Amorós, «Sartre», en V. Camps (ed.), *Historia de la Ética III*, Crítica, Barcelona, 1989, 326-385.
5. J.-P. Sartre, *Les Carnets de la drôle de guerre*, A. Elkaym-Sartre (ed.), Gallimard, Paris, 1983.
6. Cf. M. Le Doeuff, *L'Étude et le rouet*, Seuil, Paris, 1989.
7. Cf. C. Amorós, «Feminismos ilustrados y feminismos helenísticos», en Id., 1985.

negaba de su facticidad, de la situación que le había sido impuesta, volviéndola irrelevante en un ardid estoico precisamente para no tener que decidir con respecto a ella, creyéndose así libre en el sentido en el que no lo era —¿podría mantener la ficción de que su condición militar era tan sólo un disfraz si, por ejemplo, le daban órdenes de disparar?—, para poder comportarse como si no lo fuera allí donde ineludiblemente lo era, es decir, en la necesidad de interpretar su situación de movilizado y de hacer algo con ella. Beauvoir acusa sistemáticamente a los varones de mala fe en su relación con las mujeres: les amputan su libertad como potencia de incidir sobre el mundo y luego se quejan de que —tratan *velis nolis* con libertades y es imposible escapar al juego de su reciprocidad— vuelvan contra ellos las armas del débil, cuando se han autoconstituido en la ineludible mediación que ellas tienen para relacionarse con la esfera pública. (Como ya lo dijo Sor Juana Inés de la Cruz: «Quered-las cual las hacéis o hacedlas cual las queréis».) Tampoco las mujeres, por más que sean en último término las víctimas, están exentas de enjuiciamiento moral: «No hay descripción pretendidamente objetiva que no se levante sobre un plano ético». La «degradación de la existencia» que afecta a las mujeres en virtud de su situación «es una falta moral si es consentida por el sujeto: si le es infligida, toma la figura de una frustración y una opresión: en los dos casos es un mal absoluto». Obviamente, habría que decidir caso por caso si un sujeto femenino cae bajo el primero o el segundo de los supuestos: los individuos, y no los colectivos, son susceptibles de enjuiciamiento moral. Entre otras muchas críticas, la autora de *El Segundo Sexo* ha recibido la de moralismo e individualismo: ciertamente, no articula un programa político para el feminismo entendido como movimiento social. Escribe en un momento histórico en el que entiende que el ciclo de las vindicaciones políticas básicamente se ha cumplido. Considera «primordial» la modificación de la condición económica de las mujeres, «pero en tanto ese factor no entraña *las consecuencias morales* [cursivado mío], sociales, culturales, etc., que anuncia y exige, la mujer nueva no podrá aparecer». Si bien entiende que es necesaria una «evolución colectiva» y que las condiciones para la igualdad de los sexos han de ser realizadas socialmente, «esa igualdad se afirmaría como cosa nueva en cada individuo», es decir que al igual que la libertad, es una tarea ética permanente. Su obra es, pues, fundamentalmente, una exhortación a la existencia auténtica y a la buena fe de mujeres y varones: desde este punto de vista, se sitúa en la tradición de la ética ilustrada de Mary Wollstonecraft, que entendió el feminismo como una *exis* emancipatoria, y podría ser interpretada como una radicalización de la invitación al *sapere aude!* y a la autonomía en clave ontológica: ¡atrévete a asumir tu libertad! Si la autora de *Vindicación de los Derechos de la Mujer* denostaba la tiranía masculina como fuente de corrupción moral, la de *El Segundo Sexo* ve el mundo dominado por los varones como un mundo generador de mala fe, donde las libertades —las de las mujeres, al menos— no tienen su oportunidad.

Bastantes años después de haber escrito *El Segundo Sexo* y haber tenido ocasión de participar muy activamente en el movimiento feminista de los años setenta, Simone de Beauvoir definió el feminismo como «un modo de vivir individualmente y de luchar colectivamente». Por mi parte, considero que al dar esta definición hizo algo más: establecer cuál es el lugar pertinente de la ética en el feminismo. Si el feminismo consistiera solamente en lo segundo, en un movimiento político de liberación orientado a acabar con la dominación de un sexo sobre el otro, la ética podría verse absorbida por la política, o convertida, en expresión de Françoise Collin, en un mero «exudado» de la misma. Pero cuando, por diversas razones, se desmoviliza la lucha colectiva, cobra un énfasis particular y unilateral «el modo de vivir individualmente» hasta el punto de que el feminismo corre el riesgo de convertirse en un eticismo, en una forma de vida en la que se cultivan valores alternativos y supuestamente contestatarios con respecto a los vigentes en la cultura patriarcal, habilitándose de ese modo un espacio parecido a «la cosmópolis ideal» de los estoicos, marginal a la *polis*, cuya transformación no se propone. En muchas ocasiones, ciertas formas de eticismo feminista no han sido sino expresiones de impotencia política: aquí sólo podemos sugerirlo[8]. Por su parte, el lema del feminismo de los setenta, «lo personal es político», si por un lado llevó productivamente a ampliar y radicalizar lo que era considerado como el dominio convencional de la política, por alguna otra de sus derivas cobró ciertas inflexiones conducentes a una interpretación del mismo en el sentido de «lo político es personal», con la consiguiente conversión del feminismo en un *ethos* al precio de la desactivación de su impacto político.

Como hemos tratado de ponerlo de manifiesto en relación con las obras clásicas de Wollstonecraft y Beauvoir, el feminismo se articula como apelación ética en momentos históricos que podríamos considerar como de «resaca» de ciertos ciclos de vindicaciones políticas. Sin embargo, ni una ni otra de nuestras autoras son eticistas en el sentido de suplantar el espacio de la política: Mary Wollstonecraft dedica su obra a Talleyrand, que llegó a ser presidente de la Asamblea Constituyente, con el propósito de que influyera para modificar las leyes que iban a afectar los derechos de las mujeres; Simone de Beauvoir fue siempre consciente de que las condiciones objetivas necesarias para la emancipación de la mujer implicaban transformaciones económicas y sociales; sólo que, cuando escribió *El Segundo Sexo,* tenía todavía la convicción de que el socialismo las aportaría. Así, todo el énfasis había de recaer en la necesidad de un cambio en la actitud existencial por parte de las propias mujeres, con la colaboración de algunos varones

8. Para la recepción polémica de Irigaray por parte de sectores muy relevantes de la hermenéutica feminista alemana, cf. L. Posada, «Cuando la razón práctica no es tan pura»: *Isegoría*, 6 (1992) y F. Collin, «*Borderline*. Por una ética de los límites»: *Isegoría*, 6 (1992), una lúcida crítica a algunos aspectos de las posiciones de Irigaray.

de «buena fe» —también Wollstonecraft contaba con los «varones razonables»—. Ambas, desde luego, serían escépticas con respecto a la viabilidad y a la estabilidad de cualquier transformación política que no generara «la mujer nueva».

La obra de Beauvoir, por otra parte, ha sido muy polémica en el seno del feminismo por la teoría de los valores que en ella se plantea. El valor, para nuestra filósofa, está íntimamente relacionado con el movimiento de transcendencia por el cual se dota de sentido a la vida al arriesgarla, como lo hace el señor hegeliano, afirmando así el Espíritu frente a la mera vida animal. En la especie humana, los varones, que han protagonizado las expediciones guerreras, han instituido por ello mismo los valores masculinos y los han universalizado a título de valores humanos, mientras que las mujeres, confinadas al ámbito de la inmanencia por sus servidumbres reproductivas, no han podido oponer, y menos universalizar, valores femeninos frente a los masculinos, a los que han reconocido como valores humanos al modo como el siervo de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo reconoce en su señor la conciencia soberana y esencial. No es en la repetición, sino en la superación de la mera vida por la existencia donde la especie humana hace consistir su especificidad frente a las demás especies animales y «crea valores que niegan todo valor a la mera repetición».

Algunas feministas radicales han criticado lo que consideran una «aprobación al vencedor» por parte de Simone de Beauvoir al dar por buena la institución masculina de los valores humanos universales. Ciertamente, cabe preguntarse si tal institución no se debe al hecho de que son los varones quienes, al detentar el poder, han autoprestigiado sus propias actividades como las que elevan la vida por encima de sí misma, en el sentido de darse sus propias razones de ser, en lugar de tener el poder por el hecho de haber implantado los valores genéricamente humanos. Sea como fuere —no podemos entrar a discutirlo aquí—, lo cierto es que las mujeres no tienen alternativa en lo que en ocasiones hemos llamado «el voluntarismo valorativo del oprimido», el cual podríamos definir como la actitud que se expresaría en estos términos: «Ya que no nos dejan hacer lo importante, decidamos que "lo verdaderamente importante" es lo que nosotras hacemos». Una actitud tal, que no hace sino sancionar la impotencia para modificar la jerarquía de valores socialmente vigente, sustituyendo la imposible transformación por una autovaloración interna carente de convalidación, conduce a una nueva versión de la cosmópolis ideal y al riesgo de eticismo a que ya hemos hecho referencia. Por otra parte, la historia del femenismo demuestra que, si el problema de los valores éticos femeninos ha podido, como vamos a tener ocasión de verlo, replantearse en otros términos, ello ha sido así gracias a que las mujeres hemos accedido a algunas posiciones de poder social y cultural, adoptando en buena medida el tipo de valores que se nos quería hacer creer que eran específicamente masculinos.

II. ¿ÉTICA O SOTERIOLOGÍA DE LA «DIFERENCIA SEXUAL»?

Como hemos podido ver, la ética feminista es en su tradición una ética de raigambre ilustrada. Sin embargo, desde la convergencia de ciertas corrientes que proceden de la critica a la modernidad, al proyecto ilustrado y a la concepción del sujeto del humanismo, se ha podido plantear alguna propuesta ética de muy diferente inspiración, que yo no calificaría propiamente de feminista —ella misma no se asume como tal sin marcar distancias— pero que, en la medida en que ha tenido influencia en el ámbito del feminismo postmoderno, tanto europeo —francés e italiano[9]— como americano, y ha provocado polémica, creo que procede reseñarla aquí, aun a conciencia de hacerlo sumariamente. Se trata de la llamada «ética de la diferencia sexual», de la autora francesa Luce Irigaray[10], formada en el psicoanálisis, discípula heterodoxa y crítica de Lacan, aunque fuertemente troquelada por sus concepciones del inconsciente, el orden simbólico y el sujeto, así como por una fuerte impronta heideggeriana. Irigaray hace suya la crítica del pensamiento representativo y del sujeto de la modernidad llevada a cabo por Heidegger, y la transcribe en clave de «diferencia sexual»: si «el olvido del ser» se encontraba para el autor de *La época de la imagen del mundo* en la base misma del nihilismo de nuestra época, en el diagnóstico de Irigaray es el «olvido de la diferencia sexual» la causa del «desamparo y la desorientación del hombre moderno». Pues el «olvido del ser» como desarraigo —con la consiguiente búsqueda heideggeriana de un nuevo modo de habitar la tierra— puede ser asumido como el «olvido de Hestia» —en expresión de Jean-Joseph Goux—, la divinidad griega femenina guardiana del fuego del hogar, en favor de los dioses masculinos celestes que instituyó el platonismo. Los significados de Ser y habitar, en sentido heideggeriano, se interpenetran en la divinidad femenina emblemática, cuya simbólica Irigaray pretende restaurar. En el mismo sentido, la autora de *Speculum* percibe significativos «isomorfismos» entre el pensamiento representativo en su caracterización heideggeriana —posición del ente como *obiectum* correlativo a un *subiectum* instituido en fundamento constituyente, que determina las coordenadas en las que el ente se ve emplazado a comparecer, volviéndose así el correlato del designio objetivante y manipulador del *subiectum— y* «el imaginario sexual masculino», que objetiva el cuerpo femenino en función de la economía de su placer y su reproducción.

En el contexto de esta crítica de la modernidad y de los ideales ilustrados, Irigaray estima que los derroteros vindicativos del feminismo son errados: con su planteamiento igualitarista, las feministas «corren

9. O. Schutte, «A Critique of Normative Sexuality: Gender and Subjectivity in Beauvoir, Irigaray, and Wittig», ponencia presentada al Congreso Nacional de Filosofía, México, 1993.

10. Cf. A. M. Jaggar, «Feminista Ethics: Projects, Problems, Prospects», en Card (ed.), 1991, 78-104.

el peligro de estar trabajando por la destrucción de las mujeres; más generalmente, de todos sus valores». Desde su punto de vista, habría que replantear la cuestión a partir de «una fundamentación distinta a aquella sobre la que se erige el mundo de los hombres». ¿Cuál sería esta fundamentación? Recuperar a las mujeres como sujetos sexuados radicalmente diferentes de los varones, en lugar de tomar posiciones en un mundo presuntamente neutro. Ahora bien, es el orden simbólico masculino el que desde siempre ha definido a las mujeres como sujetos sexuados. Sin embargo, en opinión de Irigaray, este orden no ha dejado espacio para que se exprese su verdadera diferencia, sino que las ha homologado al ámbito de lo Uno y lo Mismo representado por el falo. ¿Cómo podrán las mujeres reconstruir desde sí mismas su propia identidad, usurpada desde y por el discurso masculino? Irigaray considera que ello es posible abandonando el nivel del discurso del *logos* —discurso fálico—, dedicándose a explorar el cuerpo y la experiencia del placer sexual de la mujer como bases idóneas para la construcción de una nueva subjetividad femenina. Así, mediante un peculiar uso de herramientas psicoanalíticas, lleva a cabo lo que podríamos llamar una hermenéutica de los genitales femeninos que pretende no ser mediada por el discurso del *logos* en la medida misma en que le daría las claves para subvertir la lógica de este mismo discurso. En efecto: el sexo femenino, «ese sexo que no es uno», está constituido por unos labios «que se recogen sin sutura posible» y, por ello mismo, son ajenos a las oposiciones dicotómicas. Se entrecruzan de tal modo que no son ni uno ni dos, con lo cual subvierten el orden unívoco de lo Uno y de lo Mismo. A diferencia del sujeto del pensamiento representativo y en consonancia con lo que sería una adecuada actitud ante el ser, estos labios «acogen», «no asimilan ni reducen, ni engluten». Podría decirse quizás que dejan al ser que sea y nada más, como quería Heidegger. En cuanto «umbral» introvertido, «nunca interrogado», a diferencia de la extorsión objetivadora, son «una puerta inútil cuando no sirve a la concepción ni al goce». En ellos reside, pues, «el misterio de la identidad femenina, de su recogimiento sobre sí misma o de su extraña palabra del silencio». Con su «presencia difusa» están del lado de «lo amorfo» y, apurando esta característica de difusividad, llegará a decirse que la mujer tiene órganos sexuales por doquier. De ahí su «indefinición» y su «exceso» con respecto al sexo masculino.

Ofelia Schutte considera que, desde el punto de vista de la crítica a una feminidad normativa, pueden estimarse como positivas las aportaciones de Irigaray en cuanto rompería «la tradición fálica de representación del cuerpo femenino». Ciertamente, hay una tradición —desde Aristóteles, el cual consideraba a la mujer como un varón fallido, hasta Lacan, quien afirmaba que «la mujer no existe», y pasando por Freud, que la caracterizaba por la ausencia de pene y la envidia consiguiente del mismo— que conceptualiza a la mujer en términos negativos como no-varón. Pero no es menos cierto que esta tradición se dobla de otra

por la cual —Simmel, en su reacción contra el movimiento sufragista, lo supo ver con lucidez— la mujer es percibida como idiosincrasia en relación con lo genéricamente humano: ya los pitagóricos contraponían, en su célebre tabla de los opuestos, la Mónada a la Díada indefinida —contraposición que se encabalgaba a la de lo macho y lo hembra, lo limitado y lo ilimitado, etc.—. Por más que se pretenda llevar a cabo la reconstrucción de «lo femenino» como cuerpo sexuado en función de sí mismo y no del otro, la mujer se asume en cuanto tal, como radical Alteridad marginal al orden simbólico del *logos*, concediendo que este orden es masculino. Aunque considere que su no inscripción en él es una forma de subversión, la realidad es que el orden patriarcal no se inmuta lo más mínimo por coexistir con una feminidad —en este caso supuestamente autodesignada y no «heterodesignada»— que acepta configurar su identidad desde las —presuntas— características de su sexo: este orden la redujo siempre a su sexo —«*tota mulier est in utero*», decía Santo Tomás; ahora habría que decir «toda la mujer está en los labios»—. A diferencia de Schutte, soy bastante escéptica con respecto a considerar que Irigaray haya logrado encontrar una representación «alternativa» de la sexualidad femenina, así como «disociar la imagen sexual femenina de la reproducción y de ser objeto de placer para el hombre». Irigaray se refiere a «la diferencia sexual» como «el lugar de la procreación aunque *no sólo:* enfatiza que en ella reside la regeneración de la vida». Consideramos que, en conjunto, el tipo de hermenéutica que emplea —de la evocación, la sugerencia *versus* la definición conceptual y el análisis, que pertenecerían al ámbito de lo masculino— se presta a la suficiente ambigüedad como para que sea posible enfatizar lo que se quiera y leerla en diferentes claves. Para Ofelia Schutte, el sujeto femenino reconstruido por Irigaray es, en consonancia con las características del sujeto posmoderno, un sujeto dividido entre residuos y adherencias de la tradicional feminidad normativa de género y elementos de una identidad sexual antinormativa. Por mi parte, veo más ambigüedad que escisión: el tipo de ambigüedad que, como es sabido, podemos encontrar en los textos sagrados. Habremos de volver sobre esta característica de los textos de Irigaray. Pero lo que no deja de parecernos particularmente inquietante son las extrapolaciones que lleva a cabo a partir de su hermenéutica del sexo femenino en el sentido de una «crítica de la identidad». Pues de «ese sexo que no es uno» no parece que vayan a emerger palabras con un sentido unívoco, y no podemos dejar de recordar aquí que Rousseau se basó en lo que él interpretaba como la ambigüedad del comportamiento sexual de la mujer —«cuando dice "no" quiere decir "sí"»— para descalificar su capacidad de articular un discurso coherente y ser una interlocutora idónea en el ámbito de la *polis*.

La crítica de la feminidad normativa —creemos haberlo puesto de manfiesto— ha podido llevarse a cabo desde definiciones del sujeto de la moral dependientes de las abstracciones ilustradas. Ciertamente, estas abstracciones han funcionado muy a menudo de forma incoherente,

pero también es cierto que, cuando ha sido así, la incoherencia ha podido ser puesta de manifiesto e interpelada —como lo hemos visto en el caso de Wollstonecraft—. El proyecto teórico de llevar a cabo esta crítica a partir de unos presupuestos que inevitablemente esencializan la sexualidad femenina e hipostatizan sus presuntas características para constituirlas en la base de una propuesta de resimbolización del orden de «lo femenino», no puede ser considerado sino paradójico desde el punto de vista de los intereses emancipatorios del feminismo.

Ahora bien: lo que Irigaray preconiza no es precisamente una emancipación de las mujeres al modo como la ha entendido la tradición ilustrada, lo que equivaldría a asimilarlas al «orden fálico». De lo que se trata es más bien de la profecía de un cambio de época, en sentido heideggeriano, marcado por el advenimiento de «la diferencia sexual», lo que significa un cambio «en las formas de habitar los lugares y las envolturas de la identidad». La mujer deberá habitar su lugar y no ser un lugar para otro, reencontrándose consigo misma «como mujer y como madre», lo que lleva consigo una modificación en la concepción del espacio-tiempo que caracterizará la nueva era. El reparto equitativo del espacio y el tiempo entre los géneros ha sido una de las reivindicaciones claves del feminismo de la igualdad: *Una habitación propia*, de Virginia Woolf, se ha constituido en su expresión emblemática. Pero no parece que Irigaray, hasta donde lo precisa, se refiera a ello, sino que, para la habilitación del espacio genealógico femenino en «el nuevo imaginario cultural», encuentra su inspiración en Bachofen. Partiendo de que «la vía del método racional es una utopía o una añagaza», la ética de la diferencia sexual se configura como una «ética de las pasiones» desmarcada de la tradición racionalista, si bien recomienda volver a la «admiración» considerada por Descartes como pasión primigenia. La admiración que aquí se propugna es «el asombro ante el otro incognoscible que difiere sexualmente de mí» —*versus la* actitud objetivante—. Es la «guardiana del estatus de diferencia insustituible» entre los sexos, que crea entre ellos espacio y atracción, «posibilidad de separación y alianza». La propuesta de Irigaray cobra aquí resonancias nietzscheano-dionisíacas: el cumplimiento de «la diferencia sexual» hará posible el encuentro de los sexos, más allá de la dialéctica del amo y el esclavo, como «celebración» y como «fiesta», como «resurrección y transfiguración de la carne y de la sangre» mediante un lenguaje sexuado y en esa misma medida re-generado. Invoca las tradiciones orientales en las que, según su interpretación, se ha conservado ese culto a «la fecundidad energética y religiosa del acto sexual» que lleva a «maravillarse de la boda» y del éxtasis... pues en el misterio de lo que anima esta cópula se encuentra nada menos que lo divino... Se sugiere de este modo que «el pensamiento de la diferencia sexual» tiene las verdaderas claves para sellar un tratado de paz perpetua entre los sexos que lleve a la re-generación de la pareja humana (sólo que el problema de las relaciones de poder se encuentra en buena medida desplazado al de la sim-

bólica). Este reencuentro re-generador habrá de producirse en «el horizonte de lo divino», pues, contra la *hybris* tecnólogica a que nos ha llevado un orden fálico sobre el que destilen los rasgos del pensamiento representativo, Irigaray se suma a Heidegger en la invocación hölderliniana: «Sólo un Dios podrá salvarnos». Dios y «la diferencia sexual», constituida en una soteriología y una profecía de la *«era delle done»*, como rezan las discípulas italianas de Irigaray, en «pensamiento de nuestro tiempo» que nos aportaría el antídoto contra el nihilismo de Occidente, así como la promesa de «creación de una nueva poética». Desde este diagnóstico y esta prognosis, nuestra tarea «ética» —quizás sea pertinente recordar aquí que de la *Carta sobre el humanismo* heideggeriana no se derivaba precisamente una ética— consiste en «estar abiertos para preparar el camino de la nueva era...». ¿Se trata de la nueva era en la que hombres y mujeres se podrían reconciliar en tanto que individuos libres e iguales, tal como la pensaron Wollstonecraft y Beauvoir? Esperamos haber puesto de manifiesto que nos encontramos ante un paisaje muy distinto. ¿Sería muy arriesgado decir que quizás el feminismo tenga sus falsos profetas?

III. EL DEBATE EN EL ÁMBITO ANGLO-AMERICANO: ÉTICAS DE LA JUSTICIA Y ÉTICAS DEL CUIDADO

A raíz de la nueva ola del feminismo de los años 70 se produjo la emergencia de temas hasta entonces inéditos, cuyas aplicaciones éticas eran evidentes —el aborto, las nuevas tecnologías reproductivas, la críticia a la pornografía, a la heterosexualidad normativamente impuesta, a la división sexual del trabajo, entre otros— y cuyo tratamiento ponía de manifiesto la necesidad de una relectura y una revisión crítica de la tradición de las éticas filosóficas. En el proceso de la búsqueda tentativa de una nueva identidad femenina por parte del movimiento feminista tuvo lugar una revalorización de «la experiencia moral de las mujeres», secularmente devaluada desde los sesgos patriarcales de esa misma tradición[11]. Inevitablemente surgió el debate acerca de cómo la recuperación de la experiencia moral de las mujeres había de ser interpretada, así como hasta qué punto y de qué manera debería ser convalidada a la luz de criterios específicamente feministas. Asumiendo el riesgo de esquematizar demasiado en un panorama rico y complejo, nos atreveríamos a afirmar que fue en el seno del llamado «feminismo cultural»[12], como deriva del «feminismo radical» donde surgieron las propuestas

11. Para un análisis de la ideología del feminismo cultural americano, cf. R. Osborne, *La construcción sexual de la realidad*, Cátedra, Madrid, 1993.

12. Cf. S. Ruddick, «Preservative Love and Military Destruction: Some Reflections on Mothering and Peace», en J. Trebilcot (ed.), *Mothering: Essays in Feminist Theory*, Rowman and Allanheld, 1983.

más elaboradas de éticas diferenciales para las mujeres. Lo cual no es de extrañar si se tiene en cuenta que, según lo define Alice Echols, para esta corriente del feminismo la liberación de las mujeres se identifica «con el desarrollo y la preservación de una contracultura femenina». Una contracultura tal se construye sobre la magnificación de los valores femeninos en tanto que asociados al ámbito de Eros —mientras que los masculinos tendrían connotaciones tanáticas—. Se postula desde estos presupuestos una segregación del mundo femenino, preservado de toda contaminación patriarcal, bien normativizando el lesbianismo como la correcta sexualidad femenina, bien exaltando los valores de la maternidad considerada como «vínculo intrínseco y básico» entre mujeres —la aparente paradoja de esta alianza entre lesbianismo político y maternidad no patriarcal se desvanece si reparamos en que los varones siempre han podido doblar la exaltación de los valores machistas de la práctica de la constitución de fratrías heterofóbicas y con connotaciones homosexuales—. Una ética contracultural de esta inspiración no podría dejar de tener fuertes componentes utópicos y soteriológicos, pues esos «seres nutricios» que somos las mujeres estaríamos destinadas por definición a preservar los valores ecológicos —la obra emblemática de esta tendencia llamada «ecofeminismo», cuya autora es Mary Daly, lleva el significativo título de *Gyn/Ecology* (1978)— y pacifistas —así, Sara Ruddick ve una connaturalidad entre los valores y las actitudes pacifistas, si bien no atribuye tanto ese vínculo a una base biológica como a una conformación histórica[13]. Las versiones fuertes de éticas nutricias y del cuidado que se han generado en la órbita ideológica del feminismo cultural podrían ser asumidas como el «*pendant*» americano de las propuestas de Irigaray, y en buena medida son susceptibles de las mismas críticas. Aunque sus énfasis y sus presupuestos teóricos no son los mismos, tienen en común el rechazo del universalismo propio de la tradición ilustrada. Por una vía distinta, si bien en algún sentido convergente, la polémica en torno a la ética del cuidado se reavivó en EE. UU. a propósito de los conocidos trabajos de Carol Gilligan sobre la psicología del desarrollo moral. Los resultados de las investigaciones de Gilligan ponían de manifiesto la existencia de diferencias significativas en las formas que revestía el razonamiento moral correlacionadas con la variable sexo. Así como los varones razonaban en términos de jerarquización de principios, normas morales de justicia y derechos, las mujeres lo hacían de un modo más contextual, atendiendo a consideraciones relativas a las relaciones personales, a los detalles de la situación, etc. Como consecuencia de ello, eran ubicadas en un rango inferior al de los varones en la escala que L. Kohlberg elaboró para medir el desarrollo moral de los sujetos, según quedaran adscritos a uno u otro de los estadios evolutivos que él tipificó como relevan-

13. L. Kohlberg, *Essays on Moral Development*, Harperand Row, San Francisco, 1984.

tes[14]. La obra de Gilligan, a la vista de estas implicaciones, se ha constituido en interpelación a lo que se ha llamado «el paradigma de Kohlberg» sobre el desarrollo del juicio moral, en la medida en que se trata de una teoría que descansa sobre una serie de supuestos y asunciones no problematizados. Entre estos supuestos y asunciones cobra especial relevancia la teoría de la justicia de J. Rawls, que se inscribe en la tradición de las teorías del contrato social y constituye un punto de referencia clásico en la discusión de las propuestas ético-políticas acerca de la justicia de corte universalista. La crítica feminista ha contrastado el planteamiento de Rawls con las exigencias del movimiento de liberación de las mujeres[15]. Entre estas críticas vamos a considerar como especialmente representativas y relevantes por sus aplicaciones para una ética feminista las de Susan Molier Okin y Seyla Benhabib.

La crítica de Moller Okin se articula desde la posición de un feminismo liberal que requiere de una teoría de la justicia el que dé cabida de un modo coherente a la reivindicación de igualdad por parte de las mujeres. Ahora bien, dentro del marco rawlsiano de pensamiento, la distinción fuerte del liberalismo entre el ámbito público y el privado tiene carácter de dogma. En consecuencia, la familia se constituye como un dominio específico de relaciones personales de intimidad y afecto no susceptible, por su propia naturaleza, de ser regulado por principios de justicia. Como ha venido ocurriendo en la tradición contractualista y ha sido puesto de manifiesto por Carol Pateman[16], «la unidad de análisis a partir de la cual se aplica la métrica de los principios de cualquier teoría de la justicia es el cabeza de familia», por decirlo en palabras de Ramón Vargas Machuca. De ahí se deriva una naturalización de la esfera doméstica que legitima y perpetúa la subordinación de las mujeres, pues la familia ni es en absoluto ajena a las relaciones de poder ni está tan separada del ámbito público como se pretende, en la medida en que «existe [...] como resultado de decisiones políticas». Además, la articulación entre los espacios público y privado se pone de manifieso de un modo muy especial en cuanto a las mujeres concierne, en la medida en que la división sexual del trabajo en el seno de la familia determina para ellas evidentes limitaciones en el acceso al ámbito público. Hay que concluir, pues, que «la igualdad de las mujeres no puede ser alcanzada en ninguna teoría política sin la reestructuración radical de la familia». Una reestructuración tal —no podemos entrar aquí a discutir los detalles de la propuesta de Moller Okin— es una condición ineludible para

14. Cf. Paz Castillo, «*Justice as Fairness:* algunos apuntes feministas», ponencia presentada en el Iberian Study Group, Center for European Studies, Harvard University, a la que he tenido acceso por su amabilidad.

15. Cf. C. Pateman, *El contrato sexual*, M. L. Femenías (trad.), Anthropos, Barcelona (en prensa).

16. R. Vargas-Machuca, «El Género de la Justicia: Teoría de la Justicia y Feminismo», ponencia presentada en las Jornadas Mujer, Sociedad y Derecho, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 1994.

la coherencia y la universalidad de una ética de la justicia no sesgada por la ceguera ante las cuestiones de género bajo la visera liberal, que impide percibir adecuadamente las interrelaciones entre lo privado y lo público.

Si la crítica de Moller Okin a la teoría rawlsiana de la justicia puede considerarse una crítica inmanente —en cuanto acepta los presupuestos teóricos y las abstracciones sobre las que se configura «la posición original» en que los sujetos pactan los principios de justicia que han de regir «la estructura básica de la sociedad»—, la de Seyla Benhabib incide sobre estos mismos presupuestos. Por una parte, Benhabib concede a los trabajos de Gilligan una especial relevancia en orden a poner en crisis el «paradigma de Kohlberg» —así como Moller Okin mantiene con respecto a la interpretación de los mismos mayores reservas[17]—. Sin embargo, no considera en modo alguno que haya que optar entre una«ética del cuidado», que se derivaría de los resultados de las investigaciones de Gilligan —ni siquiera la propia Gilligan haría una propuesta en estos términos—, y las «Éticas de la justicia», tal como se plantean dentro de la tradición de las del contrato social. La tarea de la teoría feminista ante el debate así planteado consiste, por lo pronto, en reconstruir la genealogía de este presunto dilema y sacar a la luz el perfil de género que subyace en las teorías de la justicia presuntamente universalistas. Sobre esta base se podrá articular, desde el punto de vista feminista, una «crítica anticipatoria-utópica de las normas y valores de la sociedad y la cultura actuales»[18].

La crítica de Benhabib incide en primer lugar sobre la distinción fuerte entre cuestiones de justicia y cuestiones de la «vida buena», asumida en la teoría de Kohlberg —así como en la de Rawls y en la del propio Habermas— como un criterio de demarcación entre el ámbito de lo propiamente moral y el de las «cuestiones personales». Esta distinción se remonta a la crisis de la concepción teleológica del mundo que, en los orígenes de la modernidad, fue de la mano con la imposición del paradigma mecanicista y la descomposición de las formas medievales de organicidad social. La recreación de un nuevo orden social legítimo fue llevada a cabo ideológicamente sobre el modelo de un acuerdo contractual en torno a ciertas reglas de juego referentes al poder político y a la propiedad, entendidas como normas de justicia que afectarían al espacio público. Los sujetos que pactan tales reglas son los individuos que se autointerpretan como «*selves* autónomos» sin vínculos previos entre sí —éste sería el contenido esencial que subyace, en sus diversas variantes, en la «metáfora del estado naturaleza», y en su conceptualización más pregnante lo podemos encontrar, según Benhabib, en la imagen hobbesiana de tales individuos como «hongos»

17. Cf. S. Moller Okin, «Thinking Like a Woman», en D. L. Rhode, *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*, Yale University Press, New Haven-London, 1990.

18. S. Benhabib, «El Otro generalizado y el Otro concreto», en Benhabib y Cornell, 1990.

que habrían brotado de la tierra[19]—. La configuración de esta subjetividad responde a la experiencia masculina, que nos gustaría llamar iniciática[20], de renegación de toda dependencia con respecto a la madre y al mundo femenino en general. Este último queda constituido como una esfera pre-cívica —y, en esa misma medida, pre-moral, a menos que entendamos la moralidad como *Sittligkeit*, en el sentido en que Hegel se la atribuye a la feminidad en la figura de Antígona en su *Fenomenología del Espíritu*[21]—. Es en la esfera así acotada donde se desarrollan diferentes concepciones de la vida buena que quedan restringidas al espacio de las relaciones privadas —en el sentido de íntimas y de una peculiar naturaleza contractual: Carol Pateman se ha referido al «contrato sexual», por el que se supone que varones y mujeres intercambian protección por obediencia, como constitutivo de esta esfera que es el presupuesto y el complemento silenciado del ámbito público—. Tales concepciones del bien, en ausencia de las bases ontológicas —una común concepción teleológica del mundo— y de las condiciones sociohistóricas que harían posible compartir lo que se entiende y se estima como «vida buena», se privatizan y quedan al margen de la contrastación argumentativa, reservada para las cuestiones públicas de justicia, cuya determinación racional se orienta a crear las bases de común acuerdo para que las distintas concepciones del bien puedan coexistir y desarrollarse. La reificación de la dicotomía así configurada entre lo privado y lo público conduce a «la privatización de la experiencia de las mujeres», orientada a las relaciones personalizadas y a las consideraciones de responsabilidad y cuidado que tales relaciones conllevan, privatización que las excluye del ámbito de lo que se considera moralmente relevante.

La dicotomía entre lo público y lo privado, críticamente reconstruida por Benhabib, mantiene una significativa correspondencia con la distinción que ella misma establece entre la perspectiva moral del «otro generalizado» y la de «el otro concreto». El punto de vista de «el otro generalizado» se logra haciendo abstracción de lo que constituye nuestra idiosincrasia personal, para retener las estructuras que nos son comunes a todos en cuanto seres racionales. El de «el otro concreto» responde a la abstracción inversa y complementaria: pongo entre paréntesis lo que nos es común como ejemplificaciones de la naturaleza humana racional y retengo justamente aquello por lo que nuestra individualidad resulta

19. Th. Hobbes, «Philosophical Rudiments Concerning Government and Society», en W. Mollesworth (ed.), *The English Works of Thomas Hobbes*, vol. 11, Wissenschaftliche Buchgesellshafts, Darstadt, 1966, 109, cit. por Benhabib, 1990, 131.

20. Sobre el troquelado iniciático, en el sentido antropológico, del sujeto del contrato social, cf. mis trabajos: «El nuevo aspecto de la polis»: *La Balsa de la Medusa*, 19-20 (1991) y «Hongos hobbesianos, setas venenosas»: *Mientras tanto*, 48 (1992).

21. Sobre Antígona como figura de la *Sittlichkeit* en Hegel, cf. S. Benhabib, «On Hegel, Women and Irony», en Id., 1992. También cf. C. Amorós, «Naturaleza, cultura, mujer y mediación: variaciones lévi-straussianas sobre un tema de Hegel», ponencia presentada en el Congreso de Filósofos Jóvenes, Santiago de Compostela, 1982, recogida en Amorós, 1985.

discernible e irreductible con respecto a la de los demás. Pues bien: nuestra autora sostiene que las teorías morales universalistas han sido construidas desde el punto de vista de «el otro generalizado» y que la asunción de este punto de vista las hace caer en «incoherencias epistémicas», a la vez que en un «universalismo sustitutorio». El caso paradigmático se encontraría en la propuesta de Rawls de razonar bajo un «velo de ignorancia» —ignorancia referida básicamente a lo que constituye la identidad concreta de los sujetos que pactan los principios de justicia— como la situación en que se cumpliría en condiciones óptimas la exigencia de «adoptar el punto de vista del otro», siendo precisamente tal exigencia la que encarna la actitud específicamente moral. Pues, según argumenta Benhabib, «adoptar el punto de vista del otro» en tales condiciones es por definición imposible, ya que, bajo las «restricciones epistémicas» requeridas, no puedo determinar quién es el otro ni quién soy yo. Por la misma razón, tampoco puedo «universalizar adecuadamente», al carecer de la información relevante para establecer la semejanza o desemejanza de las situaciones en que se encuentran los agentes morales. De este modo, propone el concepto de «el otro concreto» como «un concepto crítico que designa los límites ideológicos del discurso universalista». Pues, al mismo tiempo, mantiene que «el punto de vista de el otro generalizado» es ineludible en una «teoría [...] de la justicia [...] adecuada para las modernas sociedades complejas». Se trata, más que de una alternativa —pues una ética articulada en torno al «otro concreto» podría llevar a validar moralmente comportamientos como los de la mafia[22]—, de un toque de atención hacia lo «no pensado» en las teorías universalistas, orientado a impedir la usurpación del discurso de la universalidad «por parte de alguna particularidad no examinada». Así, la insistencia de Benhabib en que se tenga en cuenta el punto de vista de «el otro concreto» está íntimamente unida a su propuesta de un «universalismo interactivo». Un universalismo tal, entendido como diálogo real y no como «proceso de pensamiento hipotético», se sitúa en la línea de la ética discursiva habermasiana, si bien considera críticamente la separación entre las cuestiones de justicia y las referentes a la vida buena que el propio Habermas asume. Pues, en la medida en que esta separación se encabalga en la que delimita el ámbito público y el privado, la problematización de la misma se convierte en una cuestión vital para los objetivos emancipatorios del feminismo, cuya consecución requiere la posibilidad de una re-negociación permanente acerca de lo que pertenece respectivamente a ambas esferas, así como la de no prejuzgar qué sea lo que debe ser sometido a debate público. Si el lema del feminismo de los setenta fue «lo personal es lo político», Benhabib enfatiza que «lo personal es moral» en sentido pleno. El compromiso con el procedimiento discur-

22. Cf. S. Benhabib, «Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral», C. Thiebaut (trad.): *Isegoría*, 6 (1992).

sivo universalista como procedimiento idóneo de justificación no conlleva de suyo una delimitación sesgada del ámbito de lo moralmente pertinente. Así, se hace posible debatir y hacer acceder a niveles de reflexividad las cuestiones relativas a las concepciones del bien, lo que es de suyo bueno, independientemente de que se logre o no llegar a acuerdos.

Por mi parte, estimo de suma importancia la insistencia de Benhabib en el sentido de que las concepciones del bien no queden sustraídas a la contrastación discursiva racional. Pues, si bien no considero que el feminismo pueda articularse positivamente como una concepción específica del bien —al modo de una ética de inspiración comunitarista, neoaristotélica o soteriológica de diverso cuño, basada en supuestos valores femeninos esenciales—, creo necesario dotarlo de recursos argumentativos sobre cuya base pueda polemizar con aquellas concepciones del bien que dan por buena la subordinación de las mujeres y son, por tanto, incompatibles con su emancipación, emancipación que entendemos como un elemental imperativo de justicia —así como de calidad de vida—. No nos vale, pues, la presunta legitimación de prácticas discriminatorias contra las mujeres —vgr., la imposición del velo a las musulmanas— invocando el respeto acrítico a ciertas concepciones del bien en que tales prácticas se fundamentarían. En cuanto a la propuesta de Seyla Benhabib de un «universalismo interactivo», sin duda proporciona un marco que posibilita la convalidación por vía dialógica de la ética del cuidado, interpretada como «contextualismo post-convencional». Pero el problema, desde nuestro punto de vista, es que el habilitar un camino de acceso al concierto dialógico para las «voces diferentes», si bien dignifica su *status* como interlocutoras e incluso las instituye en instancia crítica de quienes pretendían autoerigirse en las posiciones canónicas, no por ello transforma ni interrumpe de suyo la adscripción de la ética del cuidado a las mujeres. No acertamos a ver cómo se des-generizaría *(sic venia verbo)* la ética del cuidado y se universalizaría realmente la de la justicia —generando así una ética del cuidado recíproco que, por ello mismo, ya no se llamaría del cuidado, sino que sería la modalidad que la ética de la justicia revestiría en el ámbito privado— sin que mediara un cambio en las relaciones de poder, es decir, sin la intervención de la política. ¿Sería la nuestra una «posición reductivista», como la que Benhabib critica en Claudia Card y Catharine MacKinnon?[23]. Creo que la ética feminista necesita dosis controladas de hermenéutica de la sospecha sin que ello implique asumir acríticamente «el yo autónomo masculino» de Nietzsche. Por otra parte, en el caso de no aplicarla podemos correr el riesgo de caer en un reduccionismo eticista, al remitir todos los problemas a un ámbito moral inmanentista que podría constituirse en una nueva versión de la cosmópolis ideal de los estoicos. Cierto es que la política no agota

23. *Ibid.*

los problemas éticos «de diferencia», pero tampoco la ética da cauce adecuado al tratamiento de problemas que son de jerarquía sin caer en alguna forma de voluntarismo valorativo. En cualquier caso, el recurrente énfasis de Benhabib en la necesidad de una orientación normativa para el logro adecuado de los objetivos del feminismo es sumamente pertinente y estimulante, sobre todo de cara a ciertas éticas de corte posmoderno —que aquí ya no podemos reseñar— cuya norma sería el rechazo sistemático de todo planteamiento normativo[24].

IV. LA ÉTICA FEMINISTA EN EL ÁMBITO IBEROAMERICANO

Por comenzar con el panorama mexicano, caracterizado por una recepción de la filosofía analítica que ha llevado su cultivo hasta la hipertrofia, hemos de destacar una aportación pionera que introduce la problemática de la ética feminista desde el tratamiento de las cuestiones sustantivas tradicionales de la teoría moral. Se trata del libro de Graciela Hierro, *Ética y feminismo,* publicado en 1985. Hierro considera que «el problema moral de nuestro tiempo» es la cantidad de sufrimiento generada por la opresión de las mujeres en las sociedades patriarcales. Parte de la asunción del principio utilitarista-hedonista de que el fundamento de la moralidad estriba en la consecución de la mayor felicidad para el mayor número, articulando desde el mismo la propuesta de una ética feminista del interés que deberá servir de base a «la revolución cultural de la vida cotidiana». En este punto nuestra autora se apropia del concepto marcusiano de «unidimensionalidad», para llevar a cabo una crítica de la «reducción unidimensional» de las potencialidades creativas de ambos sexos generada por la «división sexual del valor», y preconizar la universalización de los valores femeninos positivos —suavidad, ternura y sentido comunitario—, así como la devaluación de los pseudo-valores tanto femeninos como masculinos (pasividad *versus* competencia y rendimiento). Ahora bien: la toma de conciencia de su opresión impone a las mujeres el deber moral de superarla, lo cual lleva consigo un valor femenino emergente: la acometividad. De este modo, Hierro intenta «la conciliación de la teleología con la deontología en la doctrina del interés» —lo que no deja de ser, en mi opinión, una posición un tanto ecléctica—, orientada a la reconciliación de la pareja humana como «el ser humano completo». Cobran asimismo relevancia en el ámbito de habla hispana las aportaciones a la ética feminista de filosófas argentinas, centradas fundamentalmente en las conceptualizaciones de lo femenino por parte de filosófos de la Antigüedad. Cabe en este sentido reseñar, aunque no podamos hacerlo aquí con el pormenor que la calidad del trabajo merecería, el artículo de Isabel Santa Cruz sobre

24. Cf. Ch. Pierce, «Postmodernism and Other Skepticisms», en Card (ed.), 1991.

«Justicia y género en Platón, República V»[25], donde se discute acerca del supuesto «feminismo platónico», así como los artículos de María Luisa Femenías, «Género y virtud en Aristóteles»[26] y «Women and Natural Hierarchy in Aristotle»[27]. Como lo señala Ofelia Schutte[28], el análisis crítico de las ideas aristótelicas desde un punto de vista feminista resulta especialmente pertinente en contextos como el argentino, donde las concepciones teleológico-comunitaristas de la *polis* desarrolladas por el Estagirita tienen una significativa influencia.

Si volvemos la mirada al Estado español, la autora del presente artículo publicó en 1979 un trabajo titulado «Notas para una ética feminista»[29]. Arrancaba de un planteamiento ilustrado según el cual el destinatario de una ética no podría ser sino la especie humana entendida como comunidad de los seres racionales. De este modo, consideraba con escepticismo, si no con rechazo, la posibilidad de articular éticas alternativas sobre la base de los «valores femeninos». Partía de la asunción de la concepción sartreana del valor como horizonte de sentido del que se doblan las prácticas sociales, de tal manera que el propio límite de la *praxis* es vivido como plenitud o, si se quiere decirlo en nuestro román paladino, el valor consistiría en hacer de la necesidad virtud. En esto último sí somos especialistas las mujeres, con lo cual los «valores femeninos» son altamente sospechosos de funcionalidad al sistema de dominación masculina, que los define en términos de «complementariedad» y, *a fortiori*, no precisamente simétrica. Insistí, pues, desde la asunción de la tradición emancipatoria que relaciona íntimamente las determinaciones del ser social con las formas de la conciencia, en la necesidad de construir alternativas para las mujeres en el nivel del propio ser social, como única posibilidad de educación de nuevos valores no meramente voluntarista ni condenada, por la fuerza de la gravedad social que impone las jerarquías axiológicas dominantes, a ocupar el bache geológico previamente configurado para alojar los valores femeninos en el terreno fuertemente modulado de la diferencia genérica. De este modo, la ética feminista habría de salir del ámbito de su propio inmanentismo valorativo y pasar por la política, condición *sine qua non* para crear las condiciones de posibilidad en que toda la especie humana podría asumir realmente un protagonismo ético.

Javier Muguerza ha afirmado que, si no hay individuos, no hay ética. Comparto plenamente su afirmación[30]. Por ello, he llamado siempre

25. Trabajo presentado en el Encuentro Internacional de Filosofía y Feminismo, UNAM, México, 1988 y publicado en *Hiparquia*, 1 (1988) 35-42.

26. Publicado en *Revista Venezolana de Filosofía*, Universidad Simón Bolívar, Sociedad Venezolana de Filosofia, 27.

27. Publicado en *Hypatia*, 1/9 (1994), Special Cluster on Spanish and Latin American Feminist Philosophy.

28. O. Schutte, «Philosophical Feminism in Latin America and Spain: an Introduction»: *Hypatia*, 1/9 (1994) 142-146.

29. Publicado en *Argumentos*, mayo (1979), y recogido en Amorós, 1985.

30. C. Amorós, «A vueltas con el problema de los universales: Guillerminas, Roscelinas y Abe-

la atención sobre el hecho de que la inserción social de las mujeres es tal que se les niega el pleno estatuto de individuos y, en esa misma medida, de sujetos éticos ante los que se abriría una gama de proyectos de vida individualizados[31]. La razón por la que se les niega el principio de individuación está íntimamente unida a su conceptualización ideológica como naturaleza y no cultura, tal como lo señaló Lévi-Strauss. Ahora bien: la ética pertenece al dominio de la cultura en la medida en que establece sus prescripciones en el campo de aquello que la naturaleza no define. Así, la ética feminista en un primer nivel no puede ser sino crítica de la ética, en tanto que «denuncia de la ficción de universalidad» de las éticas filosóficas que han construido su destinatario sobre la «mala abstracción». Pero una crítica a la pseudouniversalidad debería ser completada con la elaboración de un nuevo concepto de universalidad. Intenté aproximarme a este nuevo concepto a través de la distinción del antropólogo Luc de Heusch de «dos niveles de articulación del hombre con la naturaleza»[32]. Uno de ellos estaría constituido por el trabajo en la intepretación marxiana de los *Manuscritos económico-filosóficos*[33], según la cual el hombre se toma a sí mismo como género al tomar la naturaleza exterior a título de tal, realizando así la universalidad de su ser genérico al humanizar la naturaleza como su «cuerpo inorgánico». El otro consistiría en la relación que el hombre establece con su propia naturaleza biológica mediante la organización del universo lévistraussiano de las reglas del intercambio de mujeres determinado por el tabú del incesto[34]. Ambos niveles se encuentran bajo el signo de la mediación, la cual, en el caso de las reglas de la exogamia, se concreta en la constitución de las mujeres en el objeto transaccional de los pactos entre los varones. Ello mismo determina la exclusión de las féminas de las relaciones de reciprocidad —que se establecen entre varones en tanto iguales— cuya condición de posibilidad son ellas mismas. Así, nos encontramos con que las mujeres son a la vez definidas como naturaleza y como símbolo de la mediación cultural por excelencia que, para Lévi-Strauss, es la regla de exogamia. En el análisis de esta peculiar conceptualización podemos encontrar, en la antropología misma, las bases últimas sobre las que se ha pretendido fundamentar la feminidad normativa. De acuerdo con la lógica fundacional de los mitos lévistraussianos, tales bases podrían ser reconstruidas del siguiente modo: el organismo fisiológico de las mujeres es periódico y está sometido a «reglas» —de otro modo parirían imprevisiblemente y «el desorden de las mujeres» atentaría contra el orden del cosmos—.

lardas», en *Actas del Segundo Congreso Hispano-Méxicano de Filosofía Moral y Política*, Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid, 1987, 476-485.

31. C. Amorós, «Espacio de los iguales, espacio de las idénticas»: *Arbor*, noviembre-diciembre (1987) 113-127.

32. L. de Heusch, *Estructura y praxis*, A. Pérez Garzón (trad.), Siglo XXI, México, 1973.

33. K. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, Rubio Llorente (trad.), Alianza, Madrid, 1968.

34. C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Buenos Aires, 1969.

Ahora bien: para que esa sumisión a «reglas» tenga un sentido prescriptivo y no sea una mera constatación fáctica, las mujeres deben haberlas recibido como un decreto de la cultura —encarnada, como siempre, por un varón: demiurgo celeste en cualquiera de sus variantes—. De este modo, en la medida en que el hombre culturaliza —normativiza y controla— la naturaleza, la mujer naturaliza la cultura: «Al pasar del hombre a la mujer, el verbo se ha hecho carne»[35]. Así, pues, para la mujer la naturaleza es norma sólo porque la cultura se ha instituido en norma de la norma y, en la medida en que por ello la mujer *es* lo que debe ser, tiene obviamente el *deber* de ser lo que es. Justo por ser como naturaleza el símbolo de la mediación cultural, la mujer es encarnación de la falacia naturalista. La posibilidad, pues, de una ética universalista pasa porque nuestra especie humanice su propia naturaleza biológica, desnaturalizando lo que ha constituido en ámbitos de infraeticidad —constitución que, como lo hemos visto, se dobla de la adjudicación, especializada en función del género, de la misión de oficiar de símbolos—, lo cual, obviamente, nos inhabilita para hacerlo como sujetos en las prácticas de reciprocidad reglada en que la cultura consiste. La universalidad del hombre como ser genérico habrá de implicar así otra redistribución e imbricación del plexo naturaleza-cultura. La redistribución que proponemos debería tener efectos de individuación —y, por ende, de posibilidad de protagonismo ético— tales que transcendieran los géneros. Así, en la medida en que implica una radicalización sin precedentes de la idea de universalización del protagonismo ético, el feminismo determina un «salto cualitativo del nivel de autoconciencia ética de la especie humana», lo que lo constituye en objeto privilegiado de atención para la reflexión ética.

En España, desde el punto de vista de la ética, que es el que aquí nos interesa, el debate se configuró en torno a «feminismo de la igualdad» *versus* «feminismo de la diferencia». La revista *El Viejo Topo*, especialmente atenta a los movimientos sociales, se hizo eco del mismo y publicó (número 10, extra, 1980), entre otros, un lúcido y provocativo artículo de Amelia Valcárcel, profesora de Ética de la Universidad de Oviedo, titulado «El derecho al mal»[36]. Nuestra autora pone todo su empeño en aplicar la hermenéutica de la sospecha a los discursos que presentan el feminismo como la más excelsa de las concepciones del bien: a veces se trata de discursos interesados que nos constituyen en sujetos revolucionarios privilegiados para instrumentar utopías mercenarias (así, los anarquistas consideran que somos «el anti-poder»), a veces de discursos ingenuos que creen en la posibilidad de una armonía prees-

35. C. Lévi-Strauss, *El origen de los modales de mesa*, J. Almela (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1970. Para la relación entre este planteamiento y la polémica sobre el aborto, cf. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, [2]1991, 219 ss.

36. El artículo al que nos referimos se encuentra incorporado a título de apéndice en Valcárcel, 1991.

tablecida entre la igualdad como valor moral en sí y la superación moral. Sin embargo, podría muy bien suceder que nos encontráramos aquí no sólo sin armonía preestablecida alguna sino frente a un dilema: igualdad moral y excelsitud moral serían incompatibles y habría que optar entre ellas. Valcárcel, como buena ilustrada, no duda en preferir la igualdad y decidir que «sólo lo que es igualdad sea lo concebido como superación», acordando de este modo «la superioridad de la igualdad sin que esto comprometa los contenidos de la supuesta nueva moral». Ahora bien: esta última cuestión no puede ser soslayada si se asume con Hegel —y contra Kant— que «la moral no puede nutrirse de su misma formalidad». Hay que determinar, pues, «los contenidos de una moral feminista verdaderamente universal», y aquí nuestra autora recurre al planteamiento de Bertrand Russell en *Matrimonio y moral.* Russell se refiere a la pretensión del sufragismo de superar el doble código de moralidad mediante un cambio en el comportamiento de los varones, convertidos a la superior excelencia ética de las mujeres y vueltos un dechado de fidelidad y castidad: es irrealizable por la sencilla razón de que los caballeros van a declinar amablemente la invitación a sumarse a tan edificante propuesta. No es posible, pues, igualar por arriba. ¿Qué alternativa nos queda entonces a las mujeres si hemos de ser coherentes con la idea que hemos aceptado de que es en sí misma más valiosa la universalidad de los códigos morales que la realización en el mundo de una «mayor suma de bien» a nuestras expensas? Si no se trata de ser buenas ni redentoras, sino de emanciparse del doble código de moralidad, no nos queda sino la de «igualar por abajo»: comportarnos de acuerdo con las pautas de los varones. De este modo, Valcárcel propone para los casos de conflictos de normas la siguiente «reformulación *ad mulierem* del imperativo categórico [...] obra, mujer, como un hombre lo haría porque él es, hoy por hoy, el único poseedor de la universalidad [...]».

La ingeniosa y sugerente formulación de nuestra defensora del «derecho al mal» plantea algunos problemas. Concede quizás demasiado a Hegel en cuanto a los contenidos —¿son posibles o necesarios otros distintos de los realmente existentes?, se pregunta— tras una profesión de fe kantiana en la valoración incondicionado de la universalidad que, en el límite, podría llevarnos al *«Fiat justicia* —feminista, en este caso— *et pereat mundus»,* en caso de que decidiéramos todas seguir su propuesta de «contribuir a la suma de mal de la misma forma». De modo paradójico, y por razones inversas a la postulación de Valerie Solanas de la sociedad de la ternura sólo para mujeres, el feminismo de la igualdad llevaría al mismo resultado escatológico que el de la diferencia. Afortunadamente, esta crítica quedaría neutralizada por otra crítica que podríamos plantear en los términos siguientes: los varones *qua* genérico sólo tienen un código de moralidad común —al menos, en el sentido de que se comportan como cómplices en lo que a tal código concierne, aunque sólo sea para concederse mutuamente bula— cuyos contenidos son «casi completamente señalables» en el terreno de la moral sexual. Justo en el ámbito

en que Russell lo planteó con toda pertinencia. Pero si se trata por ejemplo de ir a la guerra o de practicar la objección de conciencia, de oponerse o no por razones ecológicas a la construcción de una autopista, la formulación de Valcárcel nos lleva sin remisión —máxime si partimos de presupuestos nominalistas y no asumimos, como ciertas versiones del feminismo cultural, que el varón es intrínsecamente agresivo, etc.— a la pregunta ¿como qué varón? Pues los varones, al menos en nuestras sociedades complejas, operan como individuos y no como genérico —a diferencia de lo que se supone con respecto a las mujeres—. De este modo, el dilema de Russell, igualar por arriba o igualar por abajo, no se deja extrapolar con facilidad a otros ámbitos en que ambos niveles no son susceptibles de una determinación tan precisa. Creo, pues, que habría que distinguir entre la universalidad del protagonismo ético que el feminismo propone —y que se concretaría en que varones y mujeres tuvieran el mismo ámbito de opciones individualizadas para su libertad: ser soldados o insumisas, sacerdotes o ateas, parlamentarias o militantes en movimientos alternativos, etc.— y la —eventual o problemática— universalidad de las normas morales y los sistemas de valores que fueran propuestos para el censo de los humanos, confeccionado por primera vez sin trampas, que el feminismo exige. La segunda cuestión remite a los debates en torno a la ética discursiva en sus diversas variantes, así como a las criticas que le han sido dirigidas desde varios frentes, desbordando los límites del presente artículo. No me resigno a terminarlo sin expresar mi sentimiento de incomodidad por todo cuanto merecería ser reseñado y discutido aquí y no ha encontrado el adecuado espacio. Pero me daría por satisfecha si el panorama que he diseñado —dejando inevitables sombras— animara a los estudiosos de la ética a la ulterior exploración de una perspectiva que —espero haberlo demostrado— amplía hasta lo insólito el ámbito tradicional de los problemas de la moralidad.

BIBLIOGRAFÍA

Amorós, C. (1985), *Hacia una crítica de la razón patriarcal,* Anthropos, Barcelona.

Amorós, C. (1992), «Feminismo y ética»: *Isegoría* 6.

Beauvoir, S. de (1981), *El segundo sexo,* 2 vols., P. Palant (trad.), Siglo Veinte, Buenos Aires.

Benhabib, S. y Cornell, D. (eds.) (1990), *Teoria feminista y teoría crítica,* A. Sánchez (trad.), Alfons el Magnánim, Valencia.

Benhabib, S. (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics,* Polity Press, Cambridge.

Card, C. (ed.) (1991), *Feminist Ethics,* University Press of Kansas.

Gilligan, C. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Hierro, G. (1985), *Ética y feminismo,* Universidad Autónoma de México, México.

Irigaray, L. (1984), *Ethique de la différence sexuelle,* Minuit, Paris.
Mill, J. S. y Harriet Taylor Mill (1970), *Essays on Sex Equality,* University of Chicago Press, Chicago.
Moller Okin, S. (1989), *Justice, Gender and the Family,* Basic Books.
Poullain de la Barre, F., *De la educación de las Damas para la formación del espíritu en las ciencias y en las costumbres,* Introducción, traducción y notas de A. Amorós, Cátedra-Instituto de la Mujer, Madrid.
Russell, B. (1972), *Marriage and Morals,* Unwin Paperbacks, London.
Valcárcel, A. (1991), *Sexo y Filosofía. Sobre «Mujer y Poder»,* Anthropos, Barcelona.
Wollstonecraft, M. (1977), *Vindicación de los derechos de la mujer,* C. Ema (trad.), Debate, Madrid.

PROBLEMAS ÉTICOS EN LA RELIGIÓN

Carlos Gómez Sánchez

La Modernidad vive bajo el signo de la «muerte de Dios». Ello no quiere decir que las creencias religiosas hayan desaparecido. Incluso se podría preguntar, como lo hace I. Sotelo, si la disminución —problemática, en todo caso, dados los actuales resurgimientos— del número de creyentes no ha ido acompañada de un crecimiento de los creyentes *conscientes* (Sotelo, 1993). Pero a lo que apunta el hecho sociológico de la muerte de Dios es incontestable: a partir del siglo XVIII la religión ha pasado de algo tan supuesto que básicamente no se cuestiona, a ser un rasgo, importante sí, pero más limitado y cambiante. Y aunque a lo largo de la historia no han faltado otros momentos de ilustración que problematizaron las creencias tradicionales, en los siglos más recientes ese conflicto entre la visión religiosa del mundo y la secular, entre lo sagrado y lo profano, ha alcanzado una intensidad particularmente prominente.

El conflicto afecta a la visión moral del mundo, puesto que, tradicionalmente, las diversas morales se han enraizado en el conjunto de una concepción religiosa. Al desprenderse de la misma, la moral ha de buscar nuevas formas de legitimación, nuevas fuentes de inspiración, cómo afrontar esas cuestiones-límite a las que se ve abocada y que la acercan a planteamientos tratados habitualmente por la religión. Como recientemente ha indicado Ch. Taylor, la pérdida de la matriz religiosa de la moral puede plantear a ésta problemas que no hemos de eludir, si queremos hacernos cargo de las fuentes de nuestra identidad moral y de los términos en que las tareas se nos presentan (Taylor, 1989)[1].

Claro que en esa relativamente reciente autonomía de la ética respecto de la religión no todo han sido pérdidas. También ha habido ganan-

1. Un comentario a esa obra en C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992, 65 ss.

cias, empezando por la propia autonomía a la que, desde la Ilustración, la ética no quiere renunciar. Aunque el sentido del término «autonomía» ofrezca en muchos casos más el nombre de un problema que el rótulo de su solución. Y, por lo que a la religión hace, esa situación rescata aspectos de lo religioso que amenazaban velarse, disueltos en la unilateral eticización que algunas religiones —y, desde luego, también el cristianismo en ciertos momentos— han conocido en el curso de su desarrollo.

En fin, y por acabar de enunciar algunos de los problemas que la relación entre ética y religión plantea, habría que procurar delimitar el significado de los términos, dada la pluralidad semántica que encierran. Incluso dentro de una misma tradición y una misma religión, como lo son la occidental y cristiana —a cuyo ámbito nos referiremos, si no con exclusividad, sí con preferencia—, la diversidad de posturas ha sido de tal amplitud que resulta difícil reducirlas a un común denominador.

En todo caso, la historia de esos modelos de relación fue hecha entre nosotros por J. L. Aranguren y no hemos de repetirla aquí (Aranguren, 1958). Nos contentaremos con tratar algunas de las cuestiones que nos parecen más actuales o problemáticas. Para ello nos serviremos de las dos preguntas kantianas: *¿qué debo hacer?* (y cuáles son sus fundamentos) y *¿qué me es dado esperar?* (y cuál es la relación que pueda establecerse —si es que alguna cupiera— entre ambas cuestiones).

I

1. Podemos abordar la primera atendiendo al esfuerzo más audaz por ofrecer una fundamentación autónoma de la ética que, probablemente, sea el del propio Kant. En efecto, explícitamente y ya desde el título de uno de sus más famosos estudios, quiso ofrecernos la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Sin embargo, como más de una vez ha sido puesto de manifiesto, la obra termina sin acabar de conseguir aquello que su título prometía.

En su reciente y polémica obra *Si Dios no existe,* que nos va a servir de hilo argumental para esta primera parte, Kolakowski ha tratado de revalidar la célebre sentencia de Dostoievski «si Dios no existe, todo está permitido» no sólo en un sentido moral, sino también epistemológico. Por lo que a aquél se refiere, Kolakowski pasa revista, sucesivamente, a las dos primeras formulaciones del imperativo categórico. La primera, a la que se podría llamar el imperativo de la universalidad, prescribía, como se sabe, obrar «sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal». Pero el razonamiento de Kant, según el cual no se podría ser consecuente si se actuara de otro modo, presenta fisuras. Para Kolakowski (que acusa a Sartre de algo semejante —es decir, de no haber explicado por qué cuando me elijo a mí mismo, elijo a la vez a toda la humanidad—), se puede alegar coherentemente

> o que no me preocupa la conducta de los demás o que quiero positivamente que obedezcan las normas que yo me niego a observar. De modo que un imperativo que exija que yo me guíe por normas que desearía que fuesen universales no tiene, en sí, fundamento lógico ni psicológico; yo puedo rechazarlo sin caer en contradicciones (Kolakowski, 1985a, 190).

Refiriéndose a estas dificultades, José Gómez Caffarena ha sostenido que el modelo inspirador de esa primera formulación es la legalidad científico-natural. Ahora bien, al preguntar por qué hemos de emularla se apunta a otra fuente de la moral, de raigambre rousseauniana, que es la del «reino de los fines». De ahí que la segunda formulación del imperativo categórico prescribiera obrar de modo «que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca solamente como un medio». Formulación que no es tanto un equivalente de la primera cuanto un intento de dar con el fundamento o raíz de la misma. Pero dicha autoproclamación de los hombres como fines en sí —que el propio Kant había introducido, provisionalmente, como un postulado— dista de ser obvia. De ahí que, como señala Caffarena, se haga preciso constatar que, después de varios intentos no logrados, Kant acaba renunciando explícitamente a una fundamentación en sentido estricto. Tal renuncia es lo que dice la expresión conocida según la cual la conciencia moral es *Faktum der Vernunft*. «Kant —que, desde luego, no parece poder dudar personalmente de tal hecho— parece también confesar que no tiene modo de argüir contra quien niegue todo eso. Sigue siendo primariamente una *toma de postura* a favor del hombre» (Caffarena, 1983, 182-183)[2].

En efecto, la básica igualdad moral de los seres humanos puede negarse sin que, al parecer, esa negación logre ser rebatida de un modo concluyente. Y si queremos algunos ejemplos, ahí tenemos el de Nietzsche para el que la universalidad de la dignidad humana y el trato igual se le antojaban una majadería. Y sin tener que recurrir a las lecturas más burdas de Nietzsche parece que hay una línea de ruptura irreconciliable entre la moral universalista kantiana y la escisión nietzscheana entre esclavos y señores, se entendiera ésta como se entendiera. ¿Acaso el «humanitarismo» no era para él una imbecilidad? (Nietzsche, 1972a, 61).

Pero, como sabemos, el ejemplo no es aislado ni sólo de ayer. Hace ya tiempo que Calicles le replicaba a Sócrates en el *Gorgias* de Platón que «la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad» y que todo lo demás eran «convenciones, necedades y cosas sin valor» (Platón, 1983, 492c).

Aunque desde una posición de conjunto diferente, Kolakowski ha retomado esta línea de argumentación para plantear que la idea de dig-

2. Un comentario, a la vez elogioso y crítico, de la interpretación de Caffarena, cf. en Muguerza, 1990, 591-609. Para una exposición de conjunto de los planteamientos de Kant por parte del propio Muguerza, cf. Muguerza, 1991. Más bien en la línea de Caffarena, pero con acentos propios, cf. Rodríguez, 1992.

nidad humana sólo puede enraizarse en el orden de lo sagrado, como en el mito cristiano según el cual el hombre es imagen y semejanza de Dios. Puesto que Dios supone la negación de la dignidad del hombre, es un juicio de valor que está más lejos de ser obvio que su contrario.

> A cualquier noción antropocéntrica del mundo puede objetársele lo que dicen los racionalistas sobre la creencia religiosa: que tal noción no es sino una invención imaginaria para compensar la justificada y deprimente conciencia del hombre de su propia flaqueza, fragilidad, incertidumbre, finitud. La dignidad humana no puede validarse dentro de un concepto naturalista del hombre (Kolakowski, 1985a, 214-215).

En todo caso, para Kolakowski, la cuestión verdaderamente candente de las relaciones entre la vida religiosa y la vida moral no es la de la validez epistemológica, pues las creencias morales, al no ser contrastables ni refutables de la misma manera que las creencias empíricas, también se adquieren de distinta manera. No asentimos a ellas admitiendo «eso es verdad», sino sintiéndonos culpables si dejamos de acatarlas. De esta forma la culpa, en consonancia con lo que dicen la Biblia y Freud, sería la principal responsable de la especie humana tal como la conocemos. Ahora bien, la culpa es la ansiedad que sigue a la transgresión no de una ley sino de un tabú, y el tabú reside en el reino de lo sagrado. Y aunque nuestra cultura se esfuerza por ser una cultura sin tabúes, esto es tanto como decir «un círculo cuadrado».

De este modo, nos quiere llevar a su conclusión que es la necesidad en que nos vemos de optar entre dos formas opuestas de ver el mundo, cada una de las cuales tiene sus propias reglas de validez, sin que los partidarios de una u otra puedan jactarse de que la suya es una posición más racional: al compararlas, nos enfrentamos a una opción: una vez tomada, cualquier elección impone criterios de juicio que la apoyan infaliblemente en una lógica circular: «Un mundo dotado de sentido, guiado por Dios o un mundo absurdo. El ateísmo prometeico puede parecer, con este supuesto, una ilusión pueril» (Kolakowski, 1985a, 202-204).

Claro que estos dilemas tienen poco que ver con la legitimidad de la creencia en términos de cánones científicos, ya que de todos los testimonios irrefutables de la miseria humana no sale una senda lógicamente correcta que llegue al gran Doctor. Pero, por otra parte, no hay que olvidar que todos los esquemas teóricos de reducción, monistas o de otra clase, no están en mejor posición epistemológica que los esfuerzos de los teólogos por hacer inteligibles en categorías religiosas los acontecimientos seculares. Pues, como el propio Kolakowski pregunta: ¿por qué habría de ser más plausible decir que el amor místico es una derivación del eros mundano que decir que este último es un pálido reflejo del amor divino?

2. El libro de Kolakowski ha sido objeto, entre nosotros, de algunos comentarios. Javier Muguerza, pese a reconocer en él una visión a

un tiempo serena y sombría de los destinos de la humanidad, encuentra el principal escollo en que «el fantasma de la heteronomía se cierne sobre la inextricable ligazón que Kolakowski pretende establecer entre moralidad y religión» (Muguerza, 1990, 450). No obstante, para Muguerza —pese a que su visión del mundo se encuentra «más o menos vagamente emparentada con la cosmovisión científico-técnica imperante en nuestros días»—, «la adhesión simultánea a los presupuestos teóricos de una cosmovisión teocéntrica y al principio de autonomía moral del antropocentrismo ético no sería de necesidad lógicamente contradictoria» (Muguerza, 1990, 550-551).

Sea de ello lo que fuere, quizá uno de los vectores de fuerza de ese alegato estribe en poner de manifiesto las dificultades de fundamentación de una ética autónoma como lo quiere la Modernidad. Pues aunque es indudable que la «muerte de Dios» no ha acarreado la ruina de toda moral, tal vez el fundamento de la misma no sea tan fácil de encontrar como pudiera presumirse, al tratar de prescindir de la simbología religiosa, reteniendo sus ideales morales. Algo de todo ello ha expresado el propio Muguerza, no sin un cierto desaliento, cuando en una ocasión declaraba que la afirmación kantiana de que el hombre existe como un fin en sí mismo y no tan sólo como un medio, quizá no pasara de ser un prejuicio ilustrado, una *fable convenue* del Siglo de las Luces, cuando no una superstición humanitaria. «Mas, por lo que a mí hace —concluía—, no veo manera de prescindir de esa superstición —que habría que elevar a principio ético— si deseamos seguir tomándonos a la ética en serio» (Muguerza, 1986, 36).

Pero, aunque no le demos a las palabras su sentido fuerte, quizá entre las «fábulas, prejuicios y supersticiones» y los tabúes no haya tanta distancia como pudiera pensarse.

3. El primero que, sin embargo, trató de poner de manifiesto con fuerza en nuestra cultura la ligazón entre el tabú y la conciencia moral fue Freud, en el que Kolakowski se inspira en parte, aunque desde luego para llevar la argumentación en un sentido muy distinto al querido por el propio Freud.

Como se recordará, en *Tótem y tabú,* Freud ligó tabú, conciencia moral y síntomas neuróticos. Pues aunque en un primer momento trata de diferenciar entre las restricciones tabú y las prescripciones morales —por cuanto aquéllas no exhiben razón alguna, pese a la fuerza con que actúan, mientras que las normas morales tratan de justificarse—, subrepticiamente y poco a poco Freud pasa de la analogía a la filiación, para llegar a afirmar que «el tabú constituye, probablemente, la forma más primitiva de conciencia moral». Y el motivo para esa transición se lo dio principalmente el análisis de la culpa en la que el sujeto no sabe normalmente por qué se siente culpable y se equivoca a menudo en la atribución de las causas de sus sentimientos de culpabilidad, que suelen actuar por lo demás en forma inconsciente. Con lo que el parentesco con las prescripciones tabú, pese a la sofisticación que la

moral occidental pretendía exhibir, se le hacía a Freud inexcusable. En este sentido, llega a afirmar, que los tabúes «en su naturaleza psicológica no difieren del "imperativo categórico" de Kant, que trabaja de manera compulsiva rechazando toda motivación consciente» (Freud, 1972a, 1746)[3].

Pero todo este análisis por el que Freud liga los orígenes de la religión y la moral en el drama del Edipo primordial, no le lleva a estrechar esos lazos, sino, por el contrario, a tratar de desanudarlos. Sin embargo, pese a algunas optimistas declaraciones de *El porvenir de una ilusión* y la esperanza ahí puesta en el pequeño dios Logos, *El malestar en la cultura* insistirá en el sentimiento de culpabilidad como algo «fatalmente inevitable» y como el problema más importante de toda la evolución cultural. Significativamente, la invocación final de la obra apela no a Logos sino a Eros. La lucha romántica de los titanes Eros y Tánatos, complementa así, si es que no alcanza la primacía, a la sobria y positivista razón científica de la que Freud siempre quiso ser un defensor, sin lograr, pese a sus deliberados propósitos, mantenerse en el cuadro que la misma le ofrecía.

Con todo, es cierto que los análisis freudianos tienden más a investigar la génesis y función de la moral que a ofrecer una justificación de la misma. Pero de las dificultades que respecto a todo ello albergaba es buena muestra el que, en una de las pocas ocasiones en que habló explícitamente de teoría moral (y no sólo de su génesis psicológica), declaró que no le gustaba mucho hacerlo porque lo que era moral le resultaba evidente por sí mismo. Aunque, añadía, si tuviera que dar razones de por qué seguía intentando cumplir los principios morales, cómo ser, en la medida de lo posible, justo y bondadoso con los demás, aunque esto le causara perjuicios, no sabría qué contestar[4].

4. Algunas de las dificultades que venimos comentando volvemos a encontrarlas en los desarrollos más recientes de la ética, como es el caso del intento de reactualización de la kantiana llevado a cabo por las éticas discursivas. Pues, por importante que sea, se sigue partiendo del supuesto de las personas como fines en sí, que serían las que, en una posición simétrica, habrían de encontrar discursivamente las normas de lo justo. Todavía más claramente se expresa esto en los escritos de Habermas posteriores a su *Ética del discurso*, cuando, al tratar de las intuiciones morales que esa ética trae a concepto, se refiere a la solidaridad y al intento de «contrarrestar mediante la consideración y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas» (Habermas, 1991,

3. Realicé un análisis más pormenorizado en Gómez, 1991.

4. «Carta a Putnam de 8-VII-1915», cit. en E. Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud II*, 3 vols., Paidós, Buenos Aires, ²1976, 434-436. En la carta, citada en extenso por Jones, Freud matiza que se refiere al sentido de la justicia y de consideración hacia los demás, de la moral en su sentido social, pues respecto a la moral sexual, tal como la define la sociedad, le parece muy despreciable: «Yo propugno una vida sexual incomparablemente más libre, si bien por mi parte he hecho muy poco uso de tal libertad».

105). Es decir, la intuición moral que se vehicula en la compasión. Sin embargo, como Nietzsche puso de manifiesto, la compasión liga a las formas morales que él trataba de superar. Según ha insistido recientemente Fernando Savater, la «mayor enemiga, el auténtico lastre del superhombre es la *compasión*, porque ella nos liga melancólicamente a las incidencias del pasado y a todos aquellos que van quedando tetanizados en las incidencias atroces del camino; es la compasión lo que impide *despegar*» (Savater, 1992, 591). Lejano de cualquier veleidad teológica, Savater llega a señalar, sin embargo, que «rechazar el egoísmo como piedra de toque de la fundamentación moral es necesariamente aceptar algún tipo de cimiento religioso para la ética» (Savater, 1992, 585). Tal vez por ésta, entre otras cuestiones, es por lo que el último Habermas que, a diferencia de algunos de sus más ilustres predecesores en la Escuela de Frankfurt, había sido muy parco en manifestaciones sobre la religión, ha hecho algunas bastante explícitas, como al afirmar que «mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resultan irrenunciables, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión» (Habermas, 1990, 62-63).

En fin, tal vez no sea ajeno a todo ello el que se haya podido hablar, como Carlos Thiebaut lo ha hecho, de una «modernidad sin fundamentos», en la que habríamos asumido nuestra herencia histórica de lucha por la dignidad y el progreso moral, si bien faltan las bases teóricas de que antes se creía gozar, todo lo cual habría de llevarnos a sostener un programa menor —pero no por ello menos tenaz— que se ofrece ante todo como ética de resistencia. Claro que él mismo no deja de señalar una posibilidad aún más sombría, según la cual esa forma de resistencia podría ser el último trazo de la idea de emancipación que «puede seguir adelante su proceso de desvanecimiento en la nada». En todo caso, aunque no es posible pensar el concepto de emancipación sin graves problemas, ello no significa «que podamos prescindir alegremente de él, o de sus trazas y residuos, a no ser que alteremos radicalmente nuestra autocomprensión y nuestras prácticas como humanidad» (Thiebaut, 1991, 217-218)[5].

5. Pero poner de manifiesto las dificultades de fundamentación de la ética no tiene por qué conducir a arrojarse de bruces en el irracionalismo. Entre una Razón enfáticamente mantenida y la pura arbitrariedad cabe el difícil sendero de la alegación de buenos motivos y razones que, pese a conservar un resto, probablemente insuprimible, de decisionismo, tampoco deja inerme ante los reproches escépticos.

Ése es el motivo por el que tampoco tenemos que vernos forzados a elegir, como pretende Kolakowski en una reciente reconsideración, en-

5. En todo caso, no sería legítimo identificar sin más los conceptos de emancipación y de redención, que es al que se ha solido referir la religión. Para un análisis de los mismos, cf. Metz, 1979.

tre la aceptación en bloque de los tabúes o el hallazgo de un criterio racional que nos permitiera discriminar entre ellos y que para él acarrearía un fatal «efecto dominó» (Kolakowski, 1990, 23-24). Pues aun cuando es verdad que de encontrar un criterio semejante habríamos accedido a esa moral completamente racional que aquí se nos ha presentado como problemática, ello no quiere decir que el orden de los tabúes haya de aparecer como un núcleo de irracionalidad al que nos sometiéramos. Antes bien, podría concebirse como un horizonte nunca totalmente traspasado, nunca totalmente doblado —pues eso supondría poseernos en una autoidentidad que escapa a nuestra condición—. Horizonte que la razón puede descubrir como algo que ella misma no agota, sin tener que conculcarla.

II

1. Los problemas que hasta aquí hemos considerado no deberían llevar al intento de restaurar, al modo premoderno, la ética teónoma. A las dificultades que han ido saliendo —la cuestión de la autonomía, la posible ilegitimidad del paso de lo descriptivo a lo normativo—, habría que añadir enseguida que cualquier pretensión de una ética teónoma debería en primer lugar mostrar la posible racionalidad de las creencias religiosas. Pero aquí lo más lejos que cabe llegar es, creo, a mostrar que esas creencias, indemostrables desde un punto de vista puramente racional, no tienen necesariamente por qué ir en contra de la propia razón, sino que pueden manifestarse como una opción razonable que, obviamente, contempla junto a sí otras posibles (Gómez, 1994). Y así, en un mundo con un pluralismo axiológico irreductible, no hay otra posibilidad racional que la de encontrar normas intersubjetivamente compartidas que pueden dejar lugar a proyectos de vida diferentes, que es en lo que han puesto el acento las éticas discursivas, pese a los problemas y límites que conlleven. Aunque la diversidad de concepciones del mundo no debe pretender clausurarse, pues al dar por zanjadas —en un sentido u otro— cuestiones que presumiblemente sólo pueden quedar abiertas es a lo que bien podríamos llamar dogmatismo, del que, entre otros aspectos no tan negativos o para nada negativos, las religiones han hecho en muchas ocasiones gala, sin que desde luego detenten su monopolio.

2. Por otra parte —y aun sin tener que llegar a los extremos de Kierkegaard para el que, como es sabido, no había continuidad ni posibilidad de mediación entre un estadio y otro (Kierkegaard, 1968 y 1978)—, desde la propia teología se ha protestado repetidas veces contra la equiparación de religión y moral. En este sentido, Jürgen Moltmann, por ejemplo, ha subrayado que el cristianismo no es ante todo una moral, porque de hecho no predica la doctrina de Cristo sino a Cristo mismo, que de predicador se convierte así en predicado. De ahí, insistía, que el cristianismo permanezca o caiga no en torno a la «doc-

trina» de Jesús, sino en torno a la cuestión de la resurrección. Pues su mensaje estaba tan indisolublemente ligado a su persona y, por tanto, a su fin —la cruz histórica o la resurrección de la fe—, que ese fin no podía dejar intacta su doctrina como la muerte de Sócrates podía hacer con la del filósofo (Moltmann, 1975, 188).

En este sentido, y como ya señalara irónicamente el MacIntyre de la *Historia de la ética,* para una época como la nuestra que ha sido «exhortada continuamente a encontrar la solución de sus propios problemas en la moralidad cristiana, quizá sea un alivio considerar que todo el problema de la moralidad cristiana, quizá consiste en descubrir precisamente lo que es» (MacIntyre, 1970, 113).

Claro que la no confusión entre moral y religión no puede llevarnos a pasar por alto las fuertes implicaciones morales que la religión suele comportar. En un artículo rico en precisiones y sugerencias, Caffarena —que no quiere confundir religión y moralidad, pero que no piensa que lo moral se reduzca en el cristianismo a una cuestión marginal— ha hablado, en un intento de aproximar «la filosofía moral cristiana» al kantismo —pese a las notables diferencias que introduce—, de «formalismo del amor», aprovechando la vecindad que el mismo Kant reconoció entre su «imperativo categórico» y el «mandamiento» principal del Evangelio (Caffarena, 1987).

3. Por lo demás, aun cuando el mantener determinados valores absolutos e incondicionados (y a ésos se refiere el deber) tal vez sea más coherente —pese a los problemas que el propio teísmo comporte— dentro del teísmo, como el impresionante alegato de Dostoievski-Kolakowski lo quería, una tesis semejante habría de cuidar sortear aún otros escollos. No sería el menor el peligro de utilización de la misma por parte de aquellos detentadores del poder religioso, que al ejercer, según dicen, de mediadores y representantes de Dios en la tierra, pueden fácilmente tratar de imponer su propio código y su visión moral (o inmoral) de las cosas a los demás. Peligro que por más que no sea estrictamente interno a la cuestión no por ello deja de tener una relevancia sociológica que no podemos dejar de señalar.

Sobre todo, y más allá de ello, la fórmula de Dostoievski, que Kolakowski sigue en varios pasajes demasiado literalmente —y esto es lo que a mí menos me gusta de su exposición— sugiere la imagen de un Dios despótico y autoritario, de la que habría que desconfiar. Imagen que realza el atributo de la omnipotencia divina en detrimento de otros y cuyas huellas se pueden retrotraer al menos al voluntarismo de Ockham, para el que lo bueno es bueno porque Dios lo quiere y no a la inversa, que Dios lo quiera por ser bueno. Problemática que, a su vez, ya estaba planteada en el *Eutifrón* de Platón, y que se prolongará en el luteranismo al destacar la *potentia Dei absoluta*, frente a la que el cumplimiento de la Ley —debido, por otra parte— no puede tratar de hacerse valer como justificación ante Dios, pues sólo el intento indica ya el olvido, por parte del hombre, de su condición radicalmente perdida.

Todavía Wittgenstein se enfrentará al dilema que comentamos, cuando, en conversación con Woismann, declara que, dentro de las concepciones de la ética teológica, considera más profundo pensar que «lo bueno es lo que Dios manda. Esto corta el camino a toda explicación de "por qué" es bueno, mientras que la segunda concepción es precisamente la superficial, la racionalista, que procede como si lo que es bueno todavía se pudiera fundamentar» (Wittgenstein, 1989, 48-49).

Pero tal vez el dilema sea un falso dilema y no tengamos que optar por ninguna de las difíciles alternativas que enfrentó la tradición: un Dios limitado al tenerse que someter a un orden que le constriñe, un Dios arbitrario que podría haber ordenado la bondad del asesinato o de cualquier otra actual aberración, que sólo lo sería por haberlo Él dispuesto así. Y quizá una salida pudiera encontrarse en las categorías lúdicas y estéticas que ofrecen el modelo de un hacer no necesario pero con sentido[6]. Aunque dichas categorías —como cualesquier otras— habrían de aplicarse en forma distinta a Dios y a los hombres.

No obstante, pese a las diferencias, los problemas teológicos de esos planteamientos no iban a tardar en encontrar sus correspondientes correlatos antropológicos. En un reciente comentario a la ética de Wittgenstein, Muguerza ha hecho notar cómo

> al hacer pivotar la ética sobre la voluntad del sujeto, por más que se trate de Dios en este caso, la teología luterana rindió un servicio inestimable a la ética moderna, pues bastaría esperar a que sobreviniese ese fenómeno cultural que conocemos como la «muerte de Dios» [...] para que la perspectiva de potentia Dei absoluta fuese progresivamente sustituida en aquella ética —de Kant a Sartre y el existencialismo, pasando por Nietzsche— por la perspectiva de potentia hominis absoluta que consagra la autonomía moral del individuo (Muguerza, 1992, 155).

Pero en esa evolución, tan perspicazmente señalada por Muguerza, yo encuentro errónea tanto la fuente como la desembocadura. Y no por la autonomía sino por la peculiar forma en que se liga a la omnipotencia. En efecto, pese a los momentos de verdad que, desde una óptica religiosa, la posición luterana contiene —el extravío radical del intento de justificación a través de los méritos—, la imagen de Dios con la que se juega es, como decía, problemática.

Desde la perspectiva psicoanalítica no es difícil sospechar, tras ella, la fantasía neurótica del padre omnipotente, dios imaginario que es preciso cancelar —y ésa sería la muerte del padre— si queremos acceder al orden simbólico de la historia y de la vida. Y no menos equívoca que esa omnipotencia subrayada de Dios lo es la del hombre, que, en efecto, se encuentra en conexión con la de aquél, al que pretende sustituir. Pues la autonomía ética del individuo y la moral como invención no permiten sin embargo pensar esa autonomía como autosuficiencia ni la inven-

6. Entre los recientes intentos teológicos de abordar esos problemas destacaría el breve pero interesante ensayo de Moltmann, 1972, y, entre nosotros, Tornos, 1989, esp. vol. II, cap. VI.

ción como si cualquier posibilidad fuese igualmente valiosa. No todo invento nos hace igualmente humanos. Y si esa invención no ha de degenerar en mero capricho o arbitrariedad, la libertad ha de ir unida a la perspectiva de los otros, es decir, a la razón. Desde el punto de vista psicoanalítico no se puede dejar de recelar de una moral —por elevada y exigente que fuere— que no se enraíce en el diálogo con la realidad y los demás. Diálogo que, por otra parte, no sólo habría de llevarse a cabo con los otros hombres, sino también con uno mismo, a fin de hacer un lugar «al diálogo en que cada uno de nosotros consistimos»[7]. Diálogo, en fin, que, para el hombre religioso, estaría *abierto* no sólo a sí mismo y a los otros, sino también a ese Otro, que dice es su esperanza, y al que quizá no pueda manipular ni siquiera bajo la forma de obediencia.

¿Por qué habría de suponer esa apertura una merma de la libertad humana? Insistir en la necesidad de la desaparición de Dios para que el hombre sea libre creo que nos retrotrae al problema que venimos comentando. En efecto, la imagen que ahí se pone en juego se corresponde bastante bien con el padre primordial de la horda primitiva del mito freudiano, ante el que sólo cabe doblegarse —y así ampararse en la supuesta seguridad de la ley— o rebelarse —y tratar de sustituirle para apropiarse de sus imaginarios atributos—. Perspectiva en la que no resulta extraño que su existencia amenace la mayoría de edad del hombre. Es como si se tuviera la difusa sensación de que mientras el padre exista uno no puede alcanzar la autonomía. A esa lógica responde todavía la pregunta de Nietzsche —que, de todas formas, tiene la ventaja de dar qué pensar— «si Dios existiera, ¿cómo soportaría yo no serlo?». Pero al tratar de suplantarle reintroduciendo los mismos rasgos que le había prestado la omnipotencia infantil de nuestro deseo, no salimos de ella. Más bien, la asunción de nuestra condición finita (si se quiere, la asunción de la castración) no parece pueda hacerse ni en la temerosa anulación ante el padre —como Freud observó, el hombre parece preferir mantenerse en el temor a la castración que asumir la realidad (Freud, 1972d)—, ni en el rechazo del padre —antes bien, la instauración del orden de lo simbólico es lo que permite al padre verse instaurado de verdad—, sino dejando vacío ese lugar forjado por la omnipotencia infantil, lo que permitirá, entonces y sólo entonces, abrirnos a la realidad de la cultura, de los otros y, tal vez, del Otro.

Es cierto que si el ateo se encuentra en la tentación de la suplantación de Dios, el creyente se encuentra en la tentación, tras el reconocimiento de su fragilidad y finitud, de la recuperación, a través de lo que llama su Dios, de la misma omnipotencia imaginaria que decía rechazar. Pero al igual que cabe un ateísmo no autodivinizante, cabe también una religiosidad que deja a Dios ser Dios sin pretender el hombre serlo.

7. J. L. L. Aranguren, «Prólogo», en Cortina, 1986, 15.

Jacques Lacan señaló en una ocasión que la solución del problema de la castración no radica en el dilema de *tener o no tener* falo; el sujeto necesita ante todo reconocer que él no lo *es*. Trasponiendo esa fórmula al terreno de la religión, en la que se trata del Padre, de Dios, como significante del deseo, podríamos decir que el dilema no consiste en poseer al Padre, en tenerle en la creencia —y así hacerse uno mismo dios—, o en rechazarle en la increencia —para ocupar su lugar—. Las dos alternativas *pueden* pertenecer al mismo campo de la omnipotencia imaginaria, se la atribuyamos al Dios al que nos sometemos —*potentia Dei absoluta*— o al hombre exaltado —*potentia hominis absoluta*—. Frente a todo ello podríamos decir, con J. Pohier, que parafrasea aquí a Lacan, que la cuestión no es *tener o no tener* aquello que hace del padre el padre, aquello que se fantasea que es el padre —ése es precisamente el dilema del Edipo no «resuelto»—, sino reconocer ante todo que uno no lo es (Pohier, 1976, 43-44).

Claro que las implicaciones psicoanalíticas de las imágenes de Dios —afirmado o negado— no permiten resolver la cuestión sustantiva de la verdad o falsedad de las creencias religiosas. Pero pueden ayudar a replantear algunos de los problemas que ellas vehiculan. A replantear, por ejemplo, el problema del poder de Dios y sus relaciones con la ética o —en conexión con el mismo atributo de la omnipotencia divina— el problema del mal del que se ocupó tradicionalmente la teodicea, al tratar más que de justificar al hombre ante Dios, de justificar a Dios en presencia de un mundo injusto[8].

III

Sin adentrarnos ahora en esas cuestiones, la presencia del mal, en todo caso, es una de las que más vivamente llevó a Kant —y nos sigue llevando a nosotros— a preguntar no sólo «¿qué debo hacer?» y su fundamentación, en torno a lo cual hemos estado desarrollando estas páginas, sino también «¿qué me es dado esperar?», con que prometíamos concluir. Pregunta que conecta más claramente aún que la anterior con una problemática religiosa, pese a que aquí la consideremos en último lugar y, por razones de espacio, mucho más brevemente. Ni lo uno ni lo otro ha de entenderse como si la consideráramos una cuestión marginal.

Por lo que a Kant se refiere, las divergencias suscitadas entre las interpretaciones tienen su origen en el propio tratamiento kantiano que, especialmente en la *Crítica de la Razón Práctica*, establece una clara se-

8. Del tema se han ocupado recientemente algunos teólogos como K. Kitamori, *Teología del dolor de Dios*, Sígueme, Salamanca, 1975; H. Küng, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid, 1977, y, sobre todo, Moltmann, 1975. Desde otra perspectiva, sería interesante consultar Ricoeur, 1975 y 1982. Algunas de esas cuestiones las traté en Gómez, 1987.

paración, siquiera sea en la estructura de la obra, entre la primera pregunta —a la que consagra la *Analítica*— y la segunda —a la que se refiere en la *Dialéctica*—. Y mientras algunos piensan que las consideraciones de la *Dialéctica* —especialmente aquellas que hacen referencia a los postulados de la inmortalidad y Dios que, a través del Bien Supremo, supondrían una concesión a la teleología y el eudemonismo— están de sobra o, al menos, no son estrictamente necesarias para recoger lo más específico del legado kantiano —es decir, la categoricidad del deber que no requiere ninguna teleología—, otros estiman que esa separación en el tratamiento de *Crítica de la Razón Práctica* no ha de entenderse como una escisión, para lo cual apelan a una interpretación de conjunto de la obra kantiana en la que el tema del Bien Supremo recurre una y otra vez no como un postizo, sino como algo que al propio Kant se le antojaba inexcusable para el correcto tratamiento de las cuestiones que él quería abordar. Y así sostienen que en la obra kantiana hay motivos más que suficientes para hablar de una teología moral en la que la religión se monta sobre la moral y no a la inversa —por lo que esa teología moral sería lo contrario de la moral teológica que Kant quiso criticar—.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que Kant se resistía a pensar que el saldo de nuestro esfuerzo moral fuera una historia en la que, a menudo, el verdugo triunfa sobre su víctima inocente, que el resultado de nuestra racional tarea moral fuese tal absurdo. Kant veía ahí la posibilidad de lo que él llamaba una *fe racional* y una razonable confianza en la Providencia.

Tras el eclipse de Dios acontecido en nuestro mundo esa fe y esa esperanza no se han desechado simplemente, sino que han tratado de secularizarse. Eso es lo que acontece, por ejemplo, en la obra de Ernst Bloch (1977). Al pretender heredar las esperanzas de la religión como lo más importante de toda la tradición cultural, pero renunciando a la fe que las inspira, Bloch ha hablado de un «trascender sin Trascendencia» que ofreciera sentido al esfuerzo humano hacia lo mejor. Sólo que, como no se ha dejado de observar, el Principio Esperanza de Bloch es deudor de una filosofía escatológica de la historia que —teológica o secularizada— hoy se ha vuelto asimismo problemática[9].

Entre los teólogos, Moltmann fue sin duda el mejor interlocutor de Bloch. Mas, pese a los reconocimientos que le otorgó, no quiso dejar de subrayar las diferencias entre el Principio Esperanza y su propia Teología de la Esperanza. En especial, no dejó de insistir en qué esperanza podía otorgar el principio de Bloch no tanto para lo que *todavía-no-es*, sino para lo que *ya-no-es* (Moltmann, 1968 y 1980). Esto es, de

9. Cf. Muguerza, 1990, cap. 8, que recoge las objeciones a Bloch desde lo que Kolakowski denominó *El mito de la autoidentidad humana* (Kolakowski, 1976). El propio Kolakowski había dedicado a Bloch páginas nada halagüeñas —y, en muchos aspectos, injustas— en Kolakowski, 1985b. Desde la perspectiva de las éticas del discurso, cf. Apel, 1986. Del tema me he ocupado en C. Gómez, «Psicoanálisis, ética, utopía»: *Anthropos*, 146-147 (1993) 118-126.

plantear la pregunta por las víctimas de la historia que habían subrayado Benjamin y Horkheimer, y que hacía impensable el sueño blochiano de identidad[10]. Puesto que, independientemente de los problemas que sobrevendrían en cualquier sociedad, por perfecta que fuere, los «humillados y ofendidos» que la marcha de la historia va dejando en su camino, impiden soñar que algún día se pueda lograr la meta «de una justicia plena. Esto no se puede alcanzar jamás en la historia secular» (Horkheimer, 1976, 111). De ahí que, aunque a la vista del mal, a Horkheimer se le hiciera imposible creer en la existencia de Dios, por otra parte no quería abandonar todo pensamiento teológico, por cuanto en ese pensamiento se expresa la esperanza de que la injusticia que caracteriza al mundo no tenga la última palabra. Y por eso prefería mantener la pregunta por la Trascendencia, pregunta trocada para él en nostalgia, «nostalgia por lo Totalmente Otro», sin la que la política degenera en mero asunto de negocios, por refinado que éste sea[11].

Todo lo cual nos retrotrae a la posición que, lúcidamente, ya mantuvo entre nosotros Aranguren en su temprana *Ética,* al hablar de la necesaria apertura, aunque fuese bajo la forma de pregunta, de la ética a la religión. Sin que sea legítimo argüir que porque quizá esas preguntas no obtengan respuesta hemos de abandonarlas, o que si son inútiles carecen de sentido. A no ser que, de acuerdo con una perversión no por muy extendida menos ilícita, identificáramos el sentido de algo con su utilidad. Ya Kant señaló en la «Introducción» a su *Crítica de la Razón Práctica* que, independientemente de que sea o no capaz de responderlas, la razón humana avanza inconteniblemente hacia ciertas preguntas, sin que sea sólo la vanidad de saber mucho quien la mueve a hacerlo.

La posición según la cual una pregunta ha de cancelarse porque no se encuentre respuesta es totalmente antifilosófica. En este sentido, y contra el talante positivista, Adorno definió una vez la filosofía como el intento de decir lo imposible. Pues ello no sólo dará cauce a nuestra propia inquietud, sino que, además, permitirá hacerse cargo del estado de indigencia del hombre y del mundo: «La filosofía, tal como se la pueda justificar ya tan sólo en presencia de la desesperación, sería el intento de contemplar todas las cosas tal como se presentarían desde el punto de vista de la redención». Es verdad que, para Adorno, «esta posición representa también lo absolutamente imposible» (1987, 250). Pero, pese a ello, es preciso afirmar que «el pensamiento que no se decapita, desemboca en la trascendencia; su meta sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufri-

10. Pese a las matizaciones que Bloch introducía en sus momentos más cautelosos (cf. Bloch, 1980, 280). Del tema me ocupé en C. Gómez, «¿Alteridad en la patria de la identidad?»: *Fundación de Investigaciones Marxistas*, 14-15 (1989) 70-81.

11. Para la posición de la Escuela de Frankfurt en su conjunto respecto a la religión, cf. Sánchez, 1994. Sobre Habermas, cf. Mardones, 1990 y McCarthy, 1992. En una perspectiva más amplia cf. Mate, 1991.

miento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente» (Adorno, 1976, 401).

No obstante, y pese a la seriedad de la pregunta acerca de las víctimas de la historia, no creo que la religión vehicule sólo esa inquietud, ni siquiera que responda ante todo a ella, por importante y central que sea. La escatología no sólo habla de «compensación» (compensación que no tiene por qué conducir a la paralización de la labor transformadora del mundo, sino que *también* puede encaminar a su contrario, como manifiesta la ambigüedad funcional de la religión en múltiples ocasiones señalada), sino asimismo de llevar el mundo, la historia y los hombres a su plenitud. Eso es lo que, a mi entender, hace que no nazca ante todo del temor, como tantas veces se ha argüido, cuanto del deseo. Así lo hizo notar, entre otros, Freud, aunque su crítica se basara precisamente en ello. Por lo demás, es cierto que el deseo humano es menesteroso. Que sólo fantasea aquel que está insatisfecho. Pero, como desde antiguo se reconoció, el deseo es hijo también de la abundancia. Y son ese bien y esa abundancia que la vida también manifiesta los que el deseo querría eternizar y los símbolos de la religión prometen. Lo prometen, desde luego, y ante todo... a pesar del mal. Pero mientras la historia de dolor puede cancelarse con la simple supresión de la vida —y a veces sólo quiere eso—, la vida misma aspira a la eternidad, como ya Nietzsche advirtió.

La religión alberga los símbolos en que la humanidad ha fantaseado sus esperanzas de redención y de plenitud. En la medida en que, sin arbitrariedad, pero sin claudicaciones, se muestre la posible razonabilidad de esas esperanzas, ellas pueden dibujar un tercero entre la tentación del que delira, abandonando la realidad porque ésta no se ajusta a sus deseos, y la tentación del que se resigna desconsoladamente ante ella y pretende negar el propio deseo porque cree que no se va a cumplir. Pero, con cumplimiento o sin él, a lo que no cabría renunciar, si es que no queremos abdicar de nuestra condición, es a la aspiración misma, a fin de que, como alguna vez se ha dicho, aunque lo que nos esté reservado sea la nada, hiciéramos con nuestra actuación que eso fuera injusto.

BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. W. (1976), *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.

Adorno, Th. W. (1987), *Minima moralia*, Taurus, Madrid.

Apel, K. O. (1986), «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en Id., *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 175-219.

Aranguren, J. L. L. (1952), *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Revista de Occidente, Madrid; en *Obras completas, 1*, Trotta, Madrid, 1994, 209-411.

Aranguren, J. L. L. (1954), *El protestantismo y la moral*, Sapientia, Madrid; en *Obras completas, 2*, Trotta, Madrid, 1994, 23-157.

Aranguren, J. L. L. (1958), *Ética*, Revista de Occidente, Madrid; en *Obras completas, 2*, cit., 159-502.
Aranguren, J. L. L. (1987), «La ética protestante», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética I*, Crítica, Barcelona, 490-506.
Bloch, E. (1977), *El principio Esperanza*, 3 vols., Aguilar, Madrid.
Bloch, E. (1980), *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid.
Cortina, A. (1986), *Ética mínima*, Tecnos, Madrid.
Freud, S. ([3]1972a), *Tótem y tabú* (1913), en *Obras Completas II*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Freud, S. ([3]1972b), *El porvenir de una ilusión* (1927), en *Obras Completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Freud, S. ([3]1972c), *El malestar en la cultura* (1930), en *Obras Completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Freud, S. ([3]1972d), *Análisis terminable e interminable* (1937), en *Obras Completas III*, Biblioteca Nueva, Madrid.
Gómez, C. (1987), *Identidad y relevancia del cristianismo. Introducción al pensamiento de J. Moltmann*, UNED, Madrid.
Gómez, C. (1991), «Culpa y progreso. Tres lecturas de Freud (Bloch, Ricoeur, Habermas)», en J. Muguerza, F. Quesada y R. Rodríguez (eds.), *Ética día tras día. Homenaje al profesor Aranguren*, Trotta, Madrid, 221-236.
Gómez, C. (1994), «La crítica freudiana de la religión», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 369-402.
Gómez Caffarena, J. (1983), *El teísmo moral de Kant*, Cristiandad, Madrid.
Gómez Caffarena, J. (1987), «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética I*, Crítica, Barcelona, 282-344.
Gómez Caffarena, J. (1989), «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en J. Muguerza y R. Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant*, Tecnos, Madrid, 43-63.
Gómez Caffarena, J. (1992), «Persona y ética teológica», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 167-183.
Habermas, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.
Horkheimer, M. (1976), «La añoranza por lo completamente Otro», en H. Marcuse *et al.*, *A la búsqueda del sentido*, Sígueme, Salamanca, 65-124.
Kant, I. (1972a), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Porrúa, México.
Kant, I. (1972b), *Crítica de la Razón Práctica*, Porrúa, México.
Kierkegaard, S. ([3]1968), *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires.
Kierkegaard, S. (1978), *Stades sur le chemin de la vie*, en *Oeuvres complètes IX*, L'Orante, Paris.
Kolakowski, L. (1976), *El mito de la autoidentidad humana*, Teorema, Valencia.
Kolakowsi, L. (1985a), *Si Dios no existe*, Tecnos, Madrid.
Kolakowski, L. ([2]1985b), *Corrientes fundamentales del marxismo*, Alianza, Madrid.
Kolakowski, L. (1990), *La modernidad siempre a prueba*, Vuelta, México.
Lacan, J. (1988), *La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
Lutero, M. (1977), *Obras*, Sígueme, Salamanca.
MacIntyre, A. (1970), *Historia de la ética*, Paidós, Buenos Aires.

Mardones, J. M. (1990), «Religión y teoría crítica», en *Memoria académica del Instituto Fe y Secularidad*, Fe y Secularidad, Madrid, 5-16.
Mate, R. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.
McCarthy, Th. (1992), «Teoría crítica y teología política», en Id., *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 213-227.
Metz, J. B. (1979), *La fe, en la sociedad y la historia. Esbozo de una teología política*, Cristiandad, Madrid.
Moltmann, J. (1968), *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca.
Moltmann, J. (1972), *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca.
Moltmann, J. (1975), *El Dios crucificado*, Sígueme, Salamanca.
Moltmann, J. (1980), *Utopía y esperanza. Diálogo con Ernst Bloch*, Sígueme, Salamanca.
Muguerza, J. (1986), «La obediencia al derecho y el imperativo de la disidencia»: *Sistema 70*, 27-40.
Muguerza, J. (1990), *Desde la perplejidad*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
Muguerza, J. (1991), «Kant y el sueño de la razón», en C. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 9-36.
Muguerza, J. (1992), «Las voces éticas del silencio», en C. Castilla (ed.), *El silencio*, Alianza, Madrid, 125-163.
Nietzsche, F. (1972a), *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid.
Nietzsche, F. (1972b), *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid.
Platón (1981), *Eutifrón*, Gredos, Madrid.
Platón (1983), *Gorgias*, Gredos, Madrid.
Pohier, J. (1976), *En el nombre del Padre*, Sígueme, Salamanca.
Ricoeur, P. (1975), *El conflicto de las interpretaciones*, La Aurora, Buenos Aires.
Ricoeur, P. (1982), *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid.
Rodríguez, R. (1992), *Crítica de la razón ucrónica*, Tecnos, Madrid.
Sánchez, J. J. (1994), «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt», en M. Fraijó (ed.), *Filosofía de la religión*, Trotta, Madrid, 617-646.
Savater, F. (1992), «Nietzsche», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética II*, Crítica, Barcelona, 578-599.
Sotelo, I. (1993), «La religión, persistente y coexistente», en J. A. Gimbernat y C. Gómez (eds.), *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría*, Verbo Divino, Estella, 81-102.
Taylor, Ch. (1989), *Sources of the Self*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Thiebaut, C. (1991), «¿La emancipación desvanecida?», en Id., *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona, 198-218.
Tornos, A. (1989), *Escatología*, 2 vols., Universidad Pontificia de Comillas, Madrid.
Valadier, P. (1982), *Nietzsche y la crítica del cristianismo*, Cristiandad, Madrid.
Velasco, J. M. (1992), «Religión y moral», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 185-203.
Wittgenstein, L. (1989), *Conferencia de ética*, Paidós, Barcelona.

IV
PROBLEMAS DE ÉTICA APLICADA

ÉTICA Y ECONOMÍA DE BIENESTAR: UNA PANORÁMICA

Antoni Domènech

La relación entre ética y economía puede estudiarse de muchos modos. Por ejemplo, sociológicamente, investigando los componentes éticos de la conducta de los agentes económicos y su influencia en la vida económica global: ¿en qué sentido contribuyó el calvinismo al nacimiento del espíritu capitalista en la Europa del XVII? ¿Hasta qué punto el *ethos* budista es responsable del actual éxito económico de muchos países asiáticos? O, psicológicamente, averiguando las complejas relaciones entre motivación y convicciones morales en el comportamiento de los agentes económicos: ¿influye el sentido de equidad a la hora de cerrar tratos económicos aun a costa del propio interés, o tiene éste la primacía absoluta? ¿Puede la envidia estorbar al sobrio cálculo del interés egoísta? ¿Qué papel cumple el mecanismo psíquico de reducción de disonancias cognitivas en la aceptación de salarios inicialmente percibidos como injustos? O, metodológicamente, discutiendo la conveniencia, la verosimilitud o aun el contenido empírico del supuesto de unos agentes económicos maximizadores de funciones de utilidad —de preferencias— huérfanas de compromisos éticos: ¿es realista suponer que todo el mundo se limita a promover, y a promover máximamente, el propio interés? Si cualquiera que sea el contenido de una función de utilidad, cabe decir de ella que es indiferente a las funciones de utilidad ajenas, es decir, que es egoísta (lo mismo la del traficante de armas Kashoghi, que la de la madre Teresa de Calcuta), ¿qué contenido informativo tiene esa afirmación, cómo podría ser refutada?

Esos distintos modos de enfocar la relación entre ética y economía tienen, sin embargo, en común el que se ocupan todos ellos, directa o indirectamente, de axiomas, teoremas e hipótesis —a veces, de ideologemas— de la ciencia económica *positiva*, la disciplina que estudia los procesos económicos tal como son. En cambio, aquí nos ocuparemos de la teoría económica *normativa*, o economía de bienestar, que estudia,

critica y trata de fijar criterios, la satisfacción de los cuales, a la hora de asignar y distribuir recursos, permitiría decir de una sociedad que es justa, o buena, o ético-socialmente estimable.

Por su temática y por su designio intelectual, la economía normativa o de bienestar es heredera de la investigación filosófica tradicional sobre la justicia distributiva. Seguramente no es exagerado decir que el ámbito de la filosofía política, el de la ética social y el de la economía normativa se han superpuesto en los últimos años hasta hacerse más fácilmente distinguibles por su acomodaticia ubicación burocrático-institucional que por su innovadora tarea científica. Grandes economistas normativos de nuestros días, como Arrow, Serge Kolm, John Roemer o Amartya Sen, han realizado contribuciones decisivas a la filosofía política, y al revés, grandes filósofos políticos o del derecho, como Rawls, David Gauthier o Ronald Dworkin, no han desaprovechado la oportunidad de servirse del refinado utillaje analítico y conceptual de la ciencia económica.

I. EL UTILITARISMO CARDINALISTA CLÁSICO Y LA PRIMERA ECONOMÍA DE BIENESTAR

Las teorías de la justicia pueden ser de dos tipos: 1) teorías que se limitan a establecer un conjunto de procedimientos, la estricta observancia de los cuales haría a una sociedad justa independientemente del resultado. A esas teorías se las llama deontológicas, y su esquema general es el siguiente: definen un conjunto de derechos y llaman justa a cualquier sociedad que respete esos derechos, sean cuales fueren las consecuencias que el respeto de los mismos traiga consigo. Y 2) teorías que, en cambio, determinan substantivamente un resultado al que debe llegar cualquier sociedad que quiera merecer la calificación de justa. A esas teorías se las llama consecuencialistas, y su esquema general es el siguiente: primero definen el *distribuendum*, aquello que hay que distribuir, y luego determinan el criterio, o el conjunto de criterios, con que hay que proceder a la distribución. Justa es, según una teoría consecuencialista, toda sociedad que llegue al resultado de un reparto del *distribuendum* por ella definido acorde con los criterios por ella determinados. (En el Cuadro, p. 222, puede encontrar el lector un cuadro clasificatorio de dos entradas —*distribuendum*/criterio— con todas las teorías no deontológicas mencionadas en este trabajo.)

Puesto que el formato de la economía normativa es básicamente consecuencialista, nos ocuparemos fundamentalmente y por lo pronto de este segundo tipo. Como queda dicho, las teorías consecuencialistas pueden clasificarse según el modo en que definen lo que hay que distribuir y según los criterios que proponen para distribuirlo. La primera economía de bienestar —hasta los años 30 del presente siglo—[1] puede

1. La primera economía de bienestar surge a finales del siglo pasado, producto de la asocia-

entenderse como una versión precisa y formalizada de la ética social utilitarista decimonónica clásica (una versión *sui generis*, como tendremos ocasión de ver).

En el utilitarismo clásico, el *distribuendum*, la métrica de la justicia distributiva, aquello que hay que distribuir entre los componentes de la sociedad, es la *utilidad cardinal*. Por utilidad pueden entenderse dos cosas distintas: *a)* el grado de satisfacción de los deseos o preferencias de los individuos; o *b)* la cantidad de placer de los individuos. Aunque una u otra interpretación del concepto de utilidad arrojan éticas bastante distintas, es natural que en economía normativa se impusiera la primera interpretación (la usadera en los modelos de la teoría económica positiva). La interpretación de la utilidad como grado de satisfacción de los deseos de los individuos monta tanto como afirmar que el bienestar, la felicidad de los individuos, se reduce a colmar preferencias. De modo pues que, en esa versión, el utilitarismo dice que lo que hay que distribuir entre los miembros de la sociedad es el bienestar o la felicidad así entendidos.

A lo cual aún hay que añadir que, para el utilitarismo clásico, la utilidad tiene dos propiedades métricas precisamente definidas por la economía de bienestar. En primer lugar, la utilidad es cardinalmente medible, es decir: no sólo podemos afirmar que Toribio desea más un kilo de bananas que un kilo de criadillas (eso constituiría una medida puramente ordinal), sino que podemos decir exactamente cuánto más prefiere el kilo de bananas al kilo de criadillas, podemos, esto es, asignar un número cardinal —no meramente ordinal— a su deseo. (Eso implica que podemos hacer operaciones aritméticas tales como sumar, restar, multiplicar y dividir las diversas utilidades que diversos objetos o actividades pueden generar en un individuo.) En segundo lugar, la utilidad es una medida interpersonalmente conmensurable, es decir, podemos comparar la utilidad que Toribio saca de un kilo de criadillas con la utilidad que extrae Agapito de la audición del Holandés errante, de Wagner. (Eso implica que también podemos operar aritméticamente con las diversas utilidades de diversos individuos: sumar la utilidad de Agapito y la de Toribio, multiplicarlas, etc.) Además de esas dos propiedades métricas, se supone que la utilidad tiene un conjunto de propiedades topológicas (convexidad, conectividad, continuidad, etc.) que hacen que una función matemática de utilidad caiga bajo el teorema de Weierstrass y se pueda afirmar la existencia en ella de un único máximo.

Definidas tanto la interpretación material del *distribuendum*, como sus propiedades formales, queda por determinar el criterio de distribución. El utilitarismo decimonónico clásico había propuesto la fórmula

ción entre la filosofía moral utilitarista refinada por Sidwick (1874) y el ala normativamente interesada de la revolución marginalista neoclásica en la teoría económica (Edgeworth, 1891). La formulación canónica de la economía de bienestar clásica la dio Pigou en el primer cuarto del presente siglo (Pigou, 1952). El inicio de la llamada «nueva economía de bienestar» suele cifrarse en Bergson (1938).

de «la mayor utilidad para el mayor número de individuos» (Bentham). El utilitarismo de la primera economía de bienestar substituye esa confusa divisa por el preciso criterio siguiente: es justa la sociedad que consigue maximizar la suma de las utilidades de todos los individuos, es decir, maximizar la felicidad del conjunto de la sociedad. Obsérvese que la viabilidad técnica de ese criterio depende crucialmente de que se cumplan las propiedades métricas y topológicas atribuidas a la utilidad. Pues si la utilidad no fuera cardinalizable, no podrían sumarse las diversas utilidades y desutilidades de un mismo individuo; si no fuera interpersonalmente comparable, no podrían sumarse utilidades de individuos diversos; y si la función de utilidad no cayera bajo el teorema de Weierstrass, no podría maximizarse.

Mas para figurarse cabalmente las implicaciones prácticas de esa teoría normativa abstracta, es necesario al menos decir algo sobre la relación entre la utilidad y los objetos (bienes de consumo, actividades, etc.) que la generan, todos los cuales —o, al menos, eso asumiremos— son accesibles mediante recursos. Aunque el *distribuendum* sea la utilidad, no se puede ir distribuyendo y redistribuyendo directamente utilidades; hay que hacerlo indirectamente mediante recursos generadores de utilidad. Por eso es inevitable referirse a la relación utilidad-recursos. Si el bienestar subjetivo o la utilidad tuvieran una relación lineal con los bienes económicos, el problema sería muy sencillo: la distribución de bienes objetivos equivaldría exactamente a la distribución de bienestar subjetivo. (En realidad, el *distribuendum* utilitarista dejaría de ser la utilidad; lo constituirían directamente los recursos.) El supuesto más importante del utilitarismo cardinalista en su concepción de la relación utilidad subjetiva-recursos objetivos es la ley psicológica de Fechner-Weber, que describe esa relación como una función logarítmica: la primera taza de chocolate incrementa la utilidad de Toribio de un modo espectacular; la segunda taza de chocolate, algo menos; la tercera, mucho menos; puede que la cuarta no la incremente en absoluto, y que la quinta le genere utilidad negativa o desutilidad. En general, cuantos más recursos se tengan, menos utilidad generará una unidad adicional de ellos, y cuantos menos recursos haya, mayor utilidad se obtendrá de una unidad adicional.

Un Gobierno utilitarista convencido de todo lo que se acaba de decir no tendría, en principio, más que una política económica justa a su disposición, a saber: empezar una redistribución a gran escala de recursos, expropiando a los ricos en favor de los pobres (pues de la ley de Fechner-Weber se infiere que estos últimos han de ser mayores generadores de utilidad), un proceso que sólo habría de detenerse en el momento en que el último céntimo arrebatado a un rico generara en éste una desutilidad igual a la utilidad que el destinatario pobre del mismo fuera capaz de conseguir. Porque ese momento coincidiría exactamente con el máximo de la función de utilidad social agregada, es decir, en

ese momento se conseguiría maximizar el monto total de la felicidad (entendida utilitaristamente) de la sociedad[2].

II. PROBLEMAS ÉTICOS, TÉCNICOS Y PRÁCTICOS DEL UTILITARISMO CARDINALISTA

La teoría utilitarista cardinalista de la economía de bienestar clásica tiene un atractivo metodológico indudable: es muy informativa. Se dice de una teoría que es muy informativa cuantos más mundos posibles es capaz de excluir. Se trata de un *desideratum* metodológico tanto de las teorías positivas, cuanto de las normativas. Una teoría positiva que excluye pocas cosas, que no hace predicciones, que es compatible con casi cualquier acontecimiento empírico que pueda suceder, es una teoría prácticamente irrefutable, y por lo mismo, muy poco o nada informativa. Una teoría normativa de la justicia compatible con pautas muy distintas de distribución de los recursos sociales (compatible, pongamos por caso, con el igualitarismo más radical y con la servidumbre más abyecta) sería un constructo inútil, más propio de un guión de charla de café pensado para no dejar de tener nunca la razón, cualquiera que sea el argumento del contrincante, que de una teoría normativa que se arriesga a cribar con precisión lo justo y lo injusto, y a ser rebatida en esa criba. La formalización que del utilitarismo cardinalista hizo la economía de bienestar clásica satisface con creces ese *desideratum*: de un conjunto infinito de mundos sociales posibles (los del dominio de la función de utilidad social agregada), selecciona como justo uno solo, aquel en el que esa función alcanza su máximo.

Vale la pena recordarlo, pues de otro modo no se entenderían la vitalidad y la longevidad exhibidas por esa teoría, dominante durante décadas en el mundo de la ciencia social normativa y aún hoy no definitivamente extinguida. A pesar de los incontables y devastadores cargos acumulados durante años y repetidamente presentados en su contra, esa teoría consiguió sobrevivir en buena medida gracias a su poder informativo y al hecho de que sus numerosos fiscales tardaron mucho en poder articular teorías alternativas precisas, informativas y globales. Esos cargos son de naturaleza *a)* ética, *b)* técnico-metodológica y *c)* práctico-operativa. Y afectan 1) al formato consecuencialista de la teoría, 2) a su *distribuendum* (la utilidad cardinal) y 3) a su criterio de justicia (maximización de la suma de utilidades).

2. En el máximo de una función de utilidad, la utilidad marginal (el incremento de utilidad conseguido al añadir una unidad adicional de un bien) es cero. Matemáticamente: puesto que la función de utilidad es continua y continuamente diferenciable en todos sus puntos —tal es el supuesto—, la primera derivada de la función en ese punto máximo es cero. En la función de utilidad social agregada, el incremento de utilidad conseguido al dar al pobre una unidad adicional de bien arrebatada al rico tendría —en el máximo de esa función— el mismo valor que el incremento de desutilidad generado en el rico, así que la suma de incrementos, en términos de utilidad global, sería también cero.

1) *Problemas del consecuencialismo.* Los principales problemas que un formato consecuencialista acarrea a una teoría normativa tienen que ver con las dificultades de esa teoría para respetar los derechos incondicionales de los individuos (en el plano de la ética social) y para acomodar los compromisos (en el plano de la ética individual).

Supongamos que, dado el perfil de las utilidades individuales en una sociedad, lo que maximizara la función agregada de utilidad social fuera la esclavización del 2% de sus miembros menos capaces de generar utilidad. El utilitarismo cardinalista, tal como lo hemos presentado hasta ahora, y sin más calificaciones, estaría obligado entonces a considerar como justo ese cupo de esclavitud. Para ser antiesclavista, el utilitarismo necesitaría demostrar antes que, por alta que sea la utilidad social global de mantener un cupo de esclavos, siempre hay una institucionalización alternativa, no esclavista, de la vida económica que arroja una utilidad social agregada superior —algo que depende de las circunstancias históricas y de los hechos, no de la perspectiva normativa adoptada—.

O bien, en el plano de la ética personal, supongamos que Toribio le promete a Agapito la suma de diez mil pesetas a cambio de que le encuaderne su tesis doctoral. Agapito cumple, pero antes de entregarle el dinero prometido, Toribio, como buen utilitarista clásico, hace un cálculo de utilidad social que revela que esas diez mil pesetas generarían mucha más utilidad en Torcuato, lo cual, no sólo le proporcionaría razones para no cumplir su promesa, sino que le obligaría moralmente (según el utilitarismo) a romperla.

El menosprecio de los derechos individuales y de los compromisos personales que ineluctablemente acarrea el utilitarismo clásico fue explícitamente resaltado ya por sus propios fundadores. (Es célebre el *dictum* de Bentham, según el cual hablar de derechos era «*non sense*», y hablar de derechos humanos, «*non sense on stilts*».) Ahora bien; una teoría consecuencialista incapaz de hallar acomodo normativo *ex ante* (no sólo *ex post*, mediante consideraciones de oportunidad) para los derechos individuales y para los compromisos personales viola intuiciones ético-personales y ético-sociales que parecen básicas. Y aunque una buena teoría normativa puede legítimamente aspirar a encauzar, a reformar o aun a podar alguna de nuestras intuiciones éticas espontáneas, ninguna teoría normativa que choque frontalmente con el grueso de esas intuiciones puede ser correcta, pues precisamente es tarea central de cualquier teoría normativa capturarlas conceptualmente y articularlas consistente y sistemáticamente.

Los filósofos morales utilitaristas reaccionaron a esa dificultad de un modo distinto al de los economistas normativos. La respuesta filosófica más interesante a esa dificultad fue la reformulación del utilitarismo como *utilitarismo de las reglas*, en la esperanza de sacar a la teoría del atolladero en el que la había sumido su interpretación tradicional como *utilitarismo de los actos*. Según esa reinterpretación, habría que admitir que la promoción de la máxima utilidad social puede venir más de la

observancia de determinadas reglas (como las que recomiendan respetar derechos, o cumplir compromisos), que de la realización de determinados actos. Así, por ejemplo, un utilitarista reformado en esa dirección no tendría dificultad en recomendar el respeto incondicional de la norma social que obliga a cumplir las promesas si un cálculo de utilidad demostrara que obedecer esa norma lleva —al menos, a la larga— a cotas de utilidad social superiores. Una teoría consecuencialista que, como el utilitarismo de los actos, no tiene espacio normativo para derechos y compromisos es inaceptable, cualesquiera que sean sus virtudes. Pero una teoría consecuencialista que, como el utilitarismo de las reglas, abre ese espacio tiene que satisfacer al menos estos dos *desiderata* metodológicos: *i)* los argumentos utilizados para abrir ese espacio dentro de un esquema consecuencialista no pueden ser argumentos *ad hoc* que rebajen el contenido informativo de la teoría; y *ii)* el compromiso contraído al admitir un huésped deontológico (derechos, etc.) en un albergue consecuencialista debe ser un compromiso *estable*[3]. Es más que dudoso que el utilitarismo de las reglas cumpla esos dos *desiderata*.

3. El requisito metodológico de estabilidad en las teorías normativas intenta captar la idea de un compromiso creíble —por coherente— entre las consecuencia de una teoría y las restricciones que esa teoría acepta. Una teoría normativa es estable si y sólo si no proporciona incentivos a los individuos para violar sus criterios. Esto vale tanto para las teorías consecuencialisas —que prestan sobre todo atención a las consecuencias— como para las deontológicas —que la prestan sobre todo a las restricciones—. (Para una exploración de la estabilidad y de otros *desiderata* metodológicos de las teorías sociales normativas: cf. Domènech, 1993.) La teoría consecuencialista del utilitarismo de las reglas no parece estable, pues cualquier sospecha bien fundada de que una regla *no* promueve la utilidad social es un incentivo para violarla. La única teoría puramente deontológica que ha sido tomada en serio por los economistas, la teoría «libertaria» de Nozick, tampoco parece estable. Pues, en efecto, la posición de Nozick (1974) es, en resumen, ésta: es justa cualquier situación social que resulte de *a)* haber respetado el derecho a la autopropiedad (Agapito tiene sobre su cuerpo los mismos derechos morales que los derechos legales que un esclavista tendría sobre sus esclavos); *b)* haber respetado unas determinadas condiciones de apropiación originaria de recursos externos («*Locke's proviso*»); y *c)* haber respetado el intercambio voluntario (ya, egoísta, a través del mercado, ya en forma de donaciones altruistas recíprocas) de bienes entre los individuos. Esas tres condiciones se formulan como derechos, y esos derechos actúan como restricciones laterales («*side constraints*») a la acción de los individuos: cualesquiera que fueren las consecuencias que traiga consigo el respeto de esos derechos, la situación social resultante será justa en el sentido de Nozick. Nozick considera que sólo un Estado mínimo (al estilo «guardián nocturno» del liberalismo decimonónico) es compatible con el respeto de esos derechos. Sin embargo, la mejor forma de captar conceptualmente los derechos no es entendiéndolos como restricciones laterales, sino —en términos de la teoría matemática de juegos de estrategia— como estrategias socialmente abiertas a los individuos (Gibbard, 1974; Sudgen, 1981 y 1985; Gaertner, Pattanaik y Suzumura, 1992): Agapito tiene derecho a vallar su jardín como le dé la gana si y sólo ésa es una estrategia socialmente abierta para él. Lo que ocurre es que, una vez entendidos formalmente de ese modo, los derechos no conducen a equilibrios de Nash, las soluciones naturales de los juegos de estrategia (cualesquiera que sean sus dificultades como criterio de solución, un equilibrio de Nash goza de particular estabilidad porque, una vez en él, por definición, ningún jugador puede cambiar unilateralmente de estrategia sin salir perjudicado; no estar en un equilibrio de Nash quiere entonces decir que todos los individuos están permanentemente tentados a cambiar de estrategia). Fiar la viabilidad de una sociedad justa al mero respeto de derechos «libertarios» implica entonces medidas públicas —o privadas— draconianas tendentes a hacerlos cumplir (Riley, 1989 y 1990; Sen, 1994); eso implica a su vez un estado y/o una sociedad civil policíacos; lo cual parece incoherente con un estado mínimo y con una sociedad «libertaria». Para una penetrante argumentación filosófica informal en el mismo sentido, cf. Garzón Valdés, 1994, 104 ss.

Para la economía de bienestar utilitarista-cardinalista tradicional, esas dificultades eran más fáciles de sortear. Pues nada le impedía limitar el alcance de su investigación normativa a la política económica redistributiva que debía realizar un gobierno *dentro de un marco jurídico y normativo dado*. La economía de bienestar no tenía por qué justificar ético-socialmente ese marco. Tampoco la teoría económica neoclásica tradicional se ocupaba de él. Y cuando la teoría económica positiva empezó a interesarse en serio por ese marco, la corriente dominante en economía de bienestar llevaba ya mucho tiempo divorciada del utilitarismo cardinalista clásico[4].

Lo que llevamos dicho basta probablemente para hacerse una idea de las dificultades de tipo ético (violación de intuiciones éticas básicas) y metodológico (incumplimiento de los *desiderata* que prohíben argumentos *ad hoc* y compromisos inestables) que plantea el formato consecuencialista del utilitarismo cardinalista. Pero antes de acabar esta sección, vale la pena decir algo también sobre las dificultades de tipo práctico-operativo. La principal de ellas es la siguiente: dada la limitadísima capacidad predictiva de las ciencias sociales positivas de nuestros días (incluida la ciencia económica), una teoría normativa estrechamente consecuencialista, por muy informativa que resulte su estructura lógico-formal, corre el serio peligro de no ser nada informativa en términos operativos. Para reducirnos a un ejemplo: sabemos bastante sobre la eficiencia económica estática, pero sabemos bastante menos sobre la eficiencia económica dinámica; en ese contexto de incertidumbre, y desde una perspectiva utilitarista cardinalista, puede resultar tan plausible recomendar una política económica radicalmente igualitarista, con redistribuciones masivas de recursos de los ricos a los pobres (sostenidas por el argumento antes mencionado de que los pobres son mejores generadores de utilidad que los ricos), como la recomendación contraria de una política económica extremadamente desigualitaria y favorable a los ricos (sostenida por el argumento de que las desigualdades contribuyen a la eficiencia dinámica de la economía, y por lo tanto, al incremento de la utilidad social a largo plazo)[5].

4. La teoría económica tradicional entendía el conjunto del derecho como el marco restrictivo en el que operaba la actividad económica, la cual buscaba la eficiencia dadas las constricciones del contexto normativo. La teoría económica de nuestros días, al abandonar la ilusión de que los mercados históricamente existentes constituyeran —ni por remota aproximación— un modelo real de los mercados walrasianos (con preferencias dadas exógenas al proceso económico, sin costes transactivos, ni informativos, ni de cumplimiento contractual, sin asimetrías entre los agentes económicos, sin externalidades y con transparencia, etc.), entra a juzgar ese marco con criterios de eficiencia. Cabe entonces la evaluación del conjunto de derechos en esos términos: se puede estimar la eficiencia, por ejemplo, de los marcos normativo-institucionales que reducen los costos transactivos de las operaciones económicas (Williamson, 1985), o de los que reducen los costos informativos de las mismas y las asimetrías informativas entre los agentes económicos (Greenwald y Stiglitz, 1986), o de los que reducen los costos de hacer cumplir los contratos entre los agentes (Bowles y Gintis, 1993a, 1993b), o de los que facilitan la internalización de las externalidades negativas y los fallos del mercado (Coase, 1960), etc.

5. La informatividad de una teoría (positiva o normativa) depende exclusivamente de su es-

Dado el estado presente —y previsiblemente venidero— de la ciencia social positiva, resulta ineludible que las teorías sociales normativas consecuencialistas lidien con el problema de la incertidumbre, aprendan a respetar algún principio de docta ignorancia. Y no parece éste el caso del utilitarismo cardinalista.

2) *Problemas de la utilidad cardinal*. La métrica, el *distribuendum* elegido por el utilitarismo clásico anda también cargado de dificultades. Empecemos por tres problemas éticos que plantea la pretensión de que la única información relevante a la hora de hacer juicios normativos es la información procedente de la cardinalización de la utilidad.

Está, por un lado, el problema de que la información sobre el *origen* de las funciones de utilidad de los individuos (es decir, sobre la formación de sus deseos y preferencias) queda fuera del alcance valorativo de la teoría. Supongamos que llevaran razón los cronistas patriarcalistas del esclavismo y que, efectivamente, muchos esclavos estuvieran satisfechos con su condición de tales. Hay un montón de mecanismos psicológicos adaptativos que pueden explicar eso: reducción de disonancias cognitivas, pensamiento desiderativo, etc. Parecería natural que una teoría normativa se interesara por esos mecanismos y los cribara: llegar a desear algo simplemente para reducir la disonancia cognitiva que genera una realidad muy amarga, por ejemplo, no puede ser tan «legítimo» como llegarlo a desear en un contexto relativamente libre de coerciones[6]. Pues bien: excluir la información sobre el origen de las preferencias implica la imposibilidad conceptual de distinguir entre mecanismos «legítimos» e «ilegítimos» de adquirir deseos[7].

tructura lógico-formal: pues en esa estructura está ínsita la relación entre el número de mundos posibles considerados *a priori* por la teoría y el número de mundos que la teoría efectivamente no excluye. Ocurre, sin embargo, que una teoría puede perder capacidad informativa en la práctica por culpa de las definiciones operativas —o «puente»— que tratan de vincular sus conceptos formales con propiedades del mundo empírico. En particular, una teoría normativa consecuencialista, por informativa que sea su estructura lógico-formal, está siempre amenazada, en el plano operativo, por la falta de conocimiento empírico-positivo acerca de sus consecuencias (Domènech, 1993). Eso explica en gran parte el que el utilitarismo haya ido históricamente de la mano tanto de doctrinas políticas ultraprogresistas como de concepciones ultraconservadoras.

6. La aparición de «disonancias cognitivas» es especialmente molesta para las teorías (positivas o normativas) fundadas en la teoría formal de la utilidad. Pues el mecanismo adaptativo de la disonancia cognitiva implica que la función de utilidad de un reductor de disonancias no será convexa: en vez de aumentar la desutilidad (o de disminuir la utilidad) con un aumento de la dosis de bienes desagradables, la desutilidad tiende a disminuir (o a aumentar la utilidad). Por ejemplo: si Agapito y sus vecinos son contrarios a que se instale una central nuclear cerca de su casa por temor a las radiaciones de baja intensidad, pero, como buenos reductores de disonancias, una vez instalada esa central en su zona, tienden a pensar cada vez más que tiene muchas ventajas vivir lo más cerca posible de una central, lo racional para unas autoridades públicas utilitaristas sería concentrar el mayor número posible de centrales nucleares alrededor de la casa de Agapito, no dispersar el riesgo (pues *ceteris paribus* la utilidad crecería, no decrecería, con la concentración del riesgo en el vecindario de Agapito). Para este tipo de problemas (no convexidades) en relación con el llamado «riesgo tecnológico mayor», cf. Domènech, 1986. Más en general, para algunos problemas que la admisión del mecanismo psicológico de la disonancia cognitiva crea a la teoría económica positiva: Akerloff y Dickens, 1982.

7. Elster, 1983, abunda en este tipo de críticas.

Por otro lado, y en cierto modo relacionado con el anterior, está el problema de la responsabilidad de los individuos respecto de sus propias preferencias. Si se toma como *distribuendum* la utilidad cardinal, la utilidad que le genera a Agapito el consumo cumpulsivo de caviar iraní contará tanto, a la hora de distribuir recursos (y cualquiera que sea el criterio de distribución adoptado), como la utilidad que le genera al paralítico Torcuato una silla de ruedas. Sin embargo, parece que hay un sentido en el cual puede decirse que Agapito es éticamente responsable de tener gustos caros, mientras que no puede responsabilizarse a Torcuato de su parálisis: quizá la sociedad debe contribuir a financiar la necesidad de Torcuato, pero no se ve por qué habría de subvencionar los caprichos de Agapito. Es más: si resultara que Agapito fuera persona de buen temperamento y un excelente generador de bienestar subjetivo (de utilidad), mientras que Torcuato (acaso debido a su postración) fuera un ser permanentemente amargado, mal generador de utilidad por muchos recursos que se le transfirieran, el utilitarista cardinalista podría incluso llegar a recomendar que no se financiara la silla de ruedas de Torcuato y se invirtieran todos los recursos disponibles en la subvención del caviar de Agapito. Pues, al excluir la información que permite hacerlas, la métrica de la utilidad cardinal es ciega ante esas distinciones cotidianas sutiles, y así, embota la sensibilidad ética de ellas dimanante. Aunque frecuentemente se presenta al utilitarismo como el producto de una civilización individualista, lo cierto es que en la cultura pública de una sociedad utilitarista los individuos nunca se harían responsables de sus preferencias y de sus gustos.

Por último, está el problema de lo que podríamos llamar las «preferencias inmorales», técnicamente conocido como el problema del «dominio no restringido» de la función social agregada de utilidad. Antes de entrar en él, es necesario distinguir aquí también entre la versión filosófica del utilitarismo como doctrina moral y su versión económico-normativa. Muchas presentaciones populares del utilitarismo lo dibujan como una doctrina apologética del egoísmo y del cálculo racional del interés personal. También eso es un malentendido, un malentendido especialmente asombroso por lo que hace a su versión más ético-filosófica. Pues lo contrario es lo cierto: un individuo que se tomara consecuentemente al pie de la letra la doctrina moral utilitarista clásica sería un individuo sin un ápice de privacidad y de vida personal. Supongamos que el utilitarista clásico Toribio está en un malecón viendo nadar a su hijo y a un compañero del mismo. De repente, el mar se embravece y ambos empiezan a dar claros síntomas de cansancio y nerviosismo; están relativamente alejados entre sí, y las cosas discurren con tal rapidez que no hay tiempo de salvarlos a ambos. Toribio junior es un niño normal en todos los sentidos, mientras que su amiguito es un joven de mucha disposición, llamado a hacer grandes cosas en la vida. Antes de echarse a la mar a salvar a uno de ellos, Toribio tendrá que calcular las repercusiones para la utilidad social total

—cualquiera que sea el criterio de justicia empleado— de salvar a uno o a otro. Si —dependiendo del criterio usado— la repercusión sobre la utilidad social de salvar al compañero es mejor que la de salvar al propio hijo, Toribio sénior no sólo tendrá razones poderosas para salvar al joven prodigio, sino que, ante la imposibilidad de rescatarlos a ambos, tendrá la obligación moral de dejar morir a su hijo. Dicho más general y técnicamente: la métrica de la utilidad cardinal excluye prácticamente toda la información sobre los afectos especiales (no hay amor, amistad o simpatía personal que valgan)[8]. Por eso se ha dicho a veces —con razón— que el utilitarismo clásico resuelve la tensión entre la ética personal y la ética social (o política), politizando absolutamente el ámbito de la ética individual.

Esta versión filosófica del utilitarismo moral no podía resultar, obvio es decirlo, digerible para quienes, como los primeros economistas del bienestar, partían de una teoría económica positiva fundada en el supuesto de unos agentes racionales maximizadores de funciones de utilidad independientes e indiferentes unas respecto de las otras[9]. Ya Sidgwick, el más profundo de los filósofos utilitaristas decimonónicos, había considerado como un problema muy serio la incompatibilidad entre la doctrina moral utilitarista y la racionalidad[10]. Si prescindimos de un intento inteligente —pero pronto olvidado— de Pareto (1913) por enfrentarse intelectualmente a este problema, se puede decir que la economía normativa clásica procedió a sortearlo. Del siguiente modo: no se supone que los agentes económicos sean utilitaristas morales, sino meros maximizadores de funciones de utilidad cualesquiera (envidiosas, altruistas, egoístas, etc.). Esas funciones de utilidad se consideran dadas en la sociedad, y no se califican moralmente. La tarea ético-social de las autoridades públicas es, entonces, agregar de algún modo esas utilidades y procurar que satisfagan el o los criterios de justicia distributiva considerados correctos (en el caso del utilitarismo cardinalista clásico, se trata, como ya se ha dicho, de maximizar la suma de las utilidades de todos los miembros de la sociedad). Eso quiere decir que, a la hora de distribuir los recursos públicos para satisfacer de un modo justo los deseos de los miembros de la sociedad, los deseos altruistas, generosos, solidarios, tolerantes y modestos cuentan, en principio, lo mismo que los deseos ego-

8. El único lugar reservado por el utilitarismo a los afectos especiales de Toribio es el impacto infinitesimal que los mismos puedan tener en el cómputo global de la utilidad social.

9. En la teoría formal de la utilidad, la manera más elegante de expresar el carácter altruista, egoísta o envidioso de las preferencias de los individuos consiste en hacer sus funciones de utilidad matemáticamente crecientes, indiferentes o decrecientes, respectivamente, con las funciones de utilidad de otros individuos. Es un error creer que la racionalidad económica exige funciones de utilidad indiferentes (egoístas). Harina de otro costal es que, en el estudio de los mercados, sea o no útil el supuesto de que las funciones de utilidad de los agentes económicos son indiferentes unas respecto de otras (pues el altruismo o la envidia generalizados serían fatales para las propiedades que se supone ha de tener un mercado competitivo walrasiano).

10. Cf. Sidgwick, 1874, esp. libro I, cap. 3.

ístas, envidiosos, sádicos, intolerantes y onerosos. Es más: si los individuos depositarios de «preferencias inmorales» sienten esas preferencias con más intensidad y fanatismo que los depositarios de «preferencias morales» (y son, por lo tanto, mayores generadores de utilidad subjetiva), serán acreedores a transferencias de recursos mucho mayores[11]. Pues el utilitarismo cardinalista de la economía de bienestar clásica no permite distinguir tampoco entre ambos tipos de preferencias; su métrica excluye esa información como irrelevante para la ética económico-social.

Hasta aquí los principales problemas éticos que presenta el *distribuendum* propuesto por el utilitarismo cardinalista clásico. También se encuentra con importantes obstáculos técnico-metodológicos y práctico-operativos. Los más importantes de los cuáles tienen que ver con las dificultades de *i)* cardinalizar la utilidad y *ii)* hacerla interpersonalmente comparable. La teoría económica positiva abandonó hace varias décadas la métrica de la utilidad cardinal interpersonalmente comparable. Pudo hacerlo cómodamente porque los teoremas principales de la teoría económica pueden probarse también sin mayores complicaciones prescindiendo de esa métrica[12]. La llamada «nueva economía de bienestar»

11. Puesto que, como veremos, el utilitarismo ordinalista se limita a considerar la información sobre el orden de las preferencias, necesariamente prescinde de la información sobre su intensidad, y así, está libre de esta crítica.

12. Los dos teoremas centrales de la teoría económica neoclásica son conocidos como los dos teoremas de la «economía de bienestar» (y, en efecto, según como se interpreten, tienen una poderosa carga normativa). El primero, el «directo», dice que un mercado competitivo descentralizado en el que los agentes económicos intercambian libremente bienes y servicios logrará una situación de equilibrio que es Pareto-óptima. (Un óptimo de Pareto es una situación social en la que ningún individuo puede mejorar su utilidad sin empeorar la de algún otro. En teoría económica, el óptimo de Pareto es la definición de la eficiencia: una situación es económicamente ineficiente si y sólo si no es un óptimo paretiano, es decir, si puede mejorarse la suerte de al menos un individuo sin perjudicar a ningún otro.) El segundo, el teorema «converso», dice que a un óptimo de Pareto sólo se llega a través de un mercado de este tipo. Decidir si esos teoremas, además de normativos, son positivos es lo mismo que decidir si los mercados históricos que conocemos (el capitalismo) son un modelo real más o menos aproximado de la teoría de la que forman parte. Leon Walras mismo, el primer formulador de la teoría del equilibrio general —que era socialista—, no lo creía así. Y sea como fuere, es evidente que el desarrollo de la teoría económica en las últimas décadas, apartándose de los dogmas centrales de la teoría de Walras, le ha venido, en cambio, a dar la razón en este punto: primero la introducción masiva de la teoría de los juegos en el análisis económico, a partir de Von Neumann y Morgenstern, 1944 (el libro de Von Neuman y Morgenstern proponía «un análisis completamente diferente de los mercados [...] Significaba una potente crítica de la doctrina ortodoxa» [Robinson, 1977, 1323]; para una breve descripción de las implicaciones de la introducción de la teoría de juegos en el análisis económico: Domènech, 1992);
formation economics), en la que se prescinde de dogmas walrasianos centrales, tales como la información perfecta, la inexistencia de costos transactivos, la simetría de los agentes económicos, etc., etc. (cf. nota 4 de este artículo), y se prescinde de ellos precisamente para abrir la teoría económica al estudio de procesos reales. En cualquier caso: si la teoría económica positiva hace la hipótesis según la cual los mercados existentes son aproximaciones de los mercados walrasianos, no necesita utilidad cardinal interpersonalmente comparable (para satisfacer el criterio de Pareto basta la cardinalidad no comparable y aun la mera ordinalidad); si, en cambio, se aparta de esa hipótesis (como lo hace al introducir la teoría de los juegos, la incertidumbre y las asimetrías informativas), no es suficiente la ordinalidad (que sólo vale para situaciones de información perfecta, sin riesgo, ni incertidumbre, ni distribución asimétrica de la información entre los agentes económicos), pero sí basta la cardinalidad a secas, sin comparabilidad interpersonal.

siguió la misma senda, mucho menos cómodamente y con los resultados que más adelante se verán[13].

3) *Problemas de la maximización de la suma de utilidades.* Muchas de las dificultades éticas —y prácticamente todas las técnicas y operativas— que suelen asociarse al criterio de maximización de la suma de utilidades proceden de los problemas derivados de la métrica, de la utilidad cardinal, consignados en la sección anterior. Pero el criterio también tiene sus propias dificultades éticas específicas. Por ejemplo, es a causa del criterio, y no del *distribuendum*, que se puede presentar un problema como el siguiente: supongamos que hay un conjunto de individuos que además de disminuidos profundos (física o psíquicamente) resultan ser pésimos generadores de utilidad o de bienestar subjetivo. El criterio de la maximización de la suma de utilidades podría condenar a esos individuos a vivir sin recursos, y por lo tanto, a morir de hambre. En cambio, un utilitarismo que, sin cambiar de métrica manteniéndose en la utilidad cardinal, cambiara de criterio distributivo, podría sortear ese problema. Así, por ejemplo, un hipotético criterio distributivo, inspirado en la teoría de la negociación de Nash, que se propusiera, no maximizar la suma de utilidades, sino su producto, no toleraría que ningún miembro de la sociedad muriera de hambre, porque el valor de la función de utilidad de ese miembro (que es cero) sería ahora un multiplicando —no un sumando— de la función de utilidad agregada (lo que, naturalmente, daría un valor cero a la función social de utilidad). Aun compartiendo *distribuendum*, el utilitarismo cardinalista clásico y uno inspirado en Nash dan resultados muy distintos, claramente más favorables a las minorías desprotegidas los del último[14].

13. El punto de partida es Bergson, 1938.

14. Nash (1950) no formuló ese criterio pensando en la justicia distributiva, sino como solución de los juegos de negociación entre agentes económicos racionales. Nash partía de la idea de que en los mercados reales, llenos de fallos que les impiden alcanzar automáticamente la eficiencia paretiana, estaba abierta aún a los individuos la posibilidad de acceder a situaciones óptimas mediante la negociación. (De hecho, Nash [1950] es la contribución seminal a la teoría contemporánea de la negociación.) Pues bien, Nash probó que si la solución de un problema de negociación ha de satisfacer cuatro condiciones explícitas (1. optimalidad paretiana; 2. simetría de los agentes; 3. independencia de las alternativas irrelevantes; y 4. independencia de transformaciones de utilidades lineales positivas), entonces su solución tiene que consistir en maximizar el producto de las utilidades de los negociadores. Quien se ha hecho famoso en nuestros días por convertir una variante de la solución de Nash en criterio de justicia distributiva es el filósofo David Gauthier (1986). Gauthier se apoya en la reformulación Kalai-Smorodinsky del problema de Nash (substitución del requisito 3 de independencia de las alternativas irrelevantes por un requisito de monotonicidad), para proponer un criterio alternativo (que vale para él como criterio de justicia); la *min*imización de la concesión *máx*ima que cada una de las partes negociadoras ha de hacer. Si la concesión relativa que los negociadores tienen que hacer para mejorar su actual situación (caracterizada por una falta de entendimiento entre las partes) es igual para todos y es un óptimo de Pareto, coincidirá con la concesión relativa minimax de Gauthier. La teoría de la justicia de Gauthier, que es un ambiciosísimo intento de derivar toda la ética social de la teoría de la racionalidad, ha sido objeto de devastadoras críticas técnicas por parte de los economistas (Roemer, 1986a; Sudgen, 1990). La objeción ética más obvia es que, al reducir el problema de la justicia a un asunto de negociación, prescindiendo de juzgar normativamente el origen de las

Pero como enseguida tendremos oportunidad de ver, la llamada «nueva economía de bienestar» no rompió su matrimonio con el utilitarismo cardinalista por problemas de criterio, sino por los derivados de su *distribuendum*, la utilidad cardinal.

III. EL UTILITARISMO ORDINALISTA DE LA «NUEVA ECONOMÍA DE BIENESTAR»

Sobre todo las dificultades técnico-metodológicas y operacionales, pero también las propiamente éticas, llevaron al grueso de la economía normativa a seguir los pasos de la teoría económica positiva y a substituir la utilidad cardinal interpersonalmente comparable por la utilidad cardinal a secas, o aun por la meramente ordinal. Medir ordinalmente la utilidad significa conformarse con la información acerca del orden de las preferencias de los individuos (Toribio prefiere un kilo de plátanos a un kilo de criadillas y prefiere el consumo de un kilo de criadillas a la audición de una ópera de Wagner), renunciando a la información sobre la intensidad de esas preferencias (a qué distancia se encuentra el kilo de criadillas, en las preferencias de Toribio, entre el kilo de plátanos y la audición de un concierto de Wagner).

La primera implicación de ese cambio de métrica es manifiestamente obvia: con números ordinales no se pueden realizar operaciones aritméticas, razón por la cual no puede ya hablarse de funciones de utilidad social agregadas mediante la suma (o la multiplicación) de las funciones de utilidad individuales. De aquí se sigue que cualquier criterio de justicia que presuponga ese modo de agregar las utilidades individuales (maximización de la suma, maximización del producto, etc.) es inviable partiendo de una métrica ordinal de la utilidad. Cualesquiera que sean los méritos éticos que traiga consigo la exclusión de la información resultante de cardinalizar la utilidad (cf. la nota 11), lo cierto es que el cambio de métrica dejaba por de pronto al nuevo utilitarismo huérfano de criterios de justicia distributiva más o menos remotamente emparentados con el utilitarismo filosófico decimonónico.

La nueva economía de bienestar recurrió inmediatamente al criterio de eficiencia económica usado por la teoría económica y lo hizo suyo como criterio normativo de justicia. Ese criterio es el celebérrimo criterio de optimalidad de Pareto, para formular el cual basta una métrica ordinal de utilidades. Se define así: una situación es un óptimo de Pareto si y sólo si nadie puede mejorar su utilidad sin empeorar la de otro. El criterio puede entenderse también como una condición de unanimidad:

posiciones negociadoras de los individuos, el criterio de concesión relativa minimax está muy sesgado en favor de los negociadores más poderosos y mejor situados inicialmente. Para una crítica ética contundente de Gauthier y de todas las teorías de la justicia fundadas en la «mutua ventaja», cf. Barry, 1989, quien ve su antecedente más remoto en la ética social sofista de Calicles y Trasímaco.

no estamos en un óptimo de Pareto si nadie veta un posible cambio, o, lo que viene a ser lo mismo, si nadie sale perjudiado con el cambio y al menos uno sale ganando; al revés, estamos en un óptimo de Pareto si al menos uno veta el cambio[15].

Que una sociedad justa satisfaga la optimalidad paretiana parece una condición necesaria indiscutible (sobre todo en un marco utilitarista), pues monta tanto como decir que, siempre que sea posible mejorar el bienestar de alguien sin perjudicar al de otros, hay que hacerlo[16]. Mas pretender que ese criterio sea también suficiente como criterio de justicia distributiva plantea —además de varias dificultades compartidas con la métrica cardinalista— dos problemas muy graves, uno metodológico y, derivativamente, otro ético-social.

El problema metodológico es el siguiente: una teoría normativa que se conformara con la optimalidad paretiana como criterio de justicia sería una teoría *muy poco informativa*. Pues el óptimo de Pareto es compatible con las estructuras socio-económicas más dispares desde el punto de vista distributivo. En una estructura de interacción tan elemental y conocida como el dilema del prisionero (un juego 2 x 2, dos estrategias por dos jugadores), por ejemplo, de los cuatro resultados posibles del juego, tres son óptimos de Pareto. Una teoría normativa que se limitara a afirmar que una sociedad justa debe ser una sociedad económicamente eficiente, Pareto-óptima, sería una teoría evaluativamente impotente ante la muchedumbre de situaciones sociales que pueden llegar a satisfacer esa condición.

El problema ético tiene que ver con el hecho de que la optimalidad paretiana es compatible con situaciones de extrema desigualdad. Supongamos una sociedad de libre mercado en la que, debido a unas dotaciones iniciales extremadamente desiguales, se llegara a un óptimo de Pareto en el que el 1% de la población recibiera el 99% de los recursos[17]. Cualquier intento de cambiar eso, procediendo —al modo utilitarista clásico, por ejemplo— a grandes redistribuciones de recursos de

15. Una situación de despilfarro o ineficiencia ecónomica es, por definición, paretianamente subóptima, precisamente en el sentido de que es posible una situación social alternativa a la que nadie se opondría y al menos uno preferiría.

16. El criterio de Pareto, como va dicho, puede perfectamente prescindir de la comparación interpersonal de utilidades. En principio, puede prescindir también de la cardinalidad (pues basta conocer los órdenes de preferencias de los individuos para satisfacerlo). Sin embargo, limitarse a la mera ordinalidad puede acarrerar sorpresas desagradables para la optimalidad paretiana: Agapito y Toribio pueden preferir unánimemente una pelea a puñetazos entre ellos a una solución pacífica de sus diferencias; pero ello puede deberse tan sólo a que ambos conceden probabilidades subjetivas distintas y desmesuradamente altas a la posibilidad de vencer al otro; puede ocurrir entonces que la lucha acabe con ambos en el hospital y sin victoria clara por parte de ninguno. Si sólo computamos ordinalmente sus preferencias, tenemos que prescindir de la información proporcionada por las probabilidades subjetivas (que sólo pueden multiplicarse por números cardinales): las preferencias ordinales sólo sirven en situaciones de información perfecta.

17. Esta situación no sería ineficiente económicamente, pues hay que suponer que el 1% de la población rica vetaría cualquier cambio.

los ricos hacia los pobres, en busca de otro óptimo de Pareto más equitativo, quedaría fuera del alcance de la teoría, y tendría que ir, por así decirlo, normativamente a tientas.

Parece, pues, necesario hallar algún criterio complementario que permita seleccionar entre óptimos de Pareto distintos. Una posibilidad, la más obvia, es ésta: dada la frontera de óptimos paretianos accesibles a una sociedad, encarguemos a la sociedad misma que elija el que ella quiera mediante algún mecanismo de elección social. Por mayoría simple, democráticamente, pongamos por caso. La democracia, tal como la conocemos en nuestros días, sería un mecanismo de elección que se compadecería bien con el utilitarismo ordinalista, pues ella misma se limita a procesar información ordinal sobre las preferencias de los electores[18]. Optimalidad paretiana más elección democrática, por ejemplo, podría resultar un buen candidato para un criterio de justicia destinado a devolver al utilitarismo la capacidad selectiva e informativa perdida en la metamorfosis ordinalista.

Las esperanzas de la «nueva economía de bienestar» no tardaron mucho en verse frustradas por la demostración, a comienzos de los cincuenta, de un teorema matemático de imposibiliad. Ese teorema, probado en 1951 de un modo imperfecto —ulteriormente corregido— por John Kenneth Arrow, demuestra que esa combinación de optimalidad paretiana y democracia no es viable. En realidad, el teorema demuestra que ningún mecanismo de elección social (incluida la democracia) puede respetar simultáneamente un conjunto de condiciones todas ellas aparentemente muy razonables. Esas condiciones son básicamente seis:

COa. Dominio no restringido de la función de elección social (que garantiza que todas las ordenaciones individuales de preferencias serán tenidas en cuenta por la función de elección social).

COb. Exogeneidad y estabilidad de las preferencias (las preferencias son exógenas al proceso de elección social, y no varían a lo largo de ese proceso).

C1. Racionalidad colectiva (que garantiza fundamentalmente que la función de elección social respetará alguna condición débil de transitividad).

C2. Independencia de las alternativas irrelevantes (que asegura que si, por ejemplo, en el menú de un restaurante se puede optar entre entraña y matambre, y Agapito elige entraña, luego, por el simple hecho de que se le ofrezca una tercera posibilidad, criadillas, Agapito no nos avergonzará diciendo: «Estupendo, ¿así que también hay criadillas? Pues... en tal caso, en vez de entraña, comeré matambre».

C3. Optimalidad paretiana.

18. Más exactamente, se limita a procesar información ordinal *parcial* sobre las preferencias de los electores: pues éstos sólo manifiestan con su voto a quién prefieren en primer lugar.

C4. No Dictadura (que excluye la dictadura de uno de los miembros como mecanismo de elección social).

Arrow demostró que, dadas *COa* y *COb, {C1, C2, C3, C4}* es inconsistente cuando hay al menos tres alternativas disponibles.

Las seis condiciones no son, en principio, irrazonables. Pero el resultado del teorema es demasiado descorazonador para el giro ordinalista del utilitarismo como para que permaneciera sin réplica. Casi cada una de las réplicas importantes significan líneas de investigación abiertas en economía normativa. Mencionaré seis:

1. El resultado de Arrow es más relevante para la ciencia política que para la economía normativa. Quien así argumenta está entonces obligado a complementar de otro modo el criterio de optimalidad paretiana para obtener una teoría ordinalista de la justicia precisa e informativa. Una posibilidad es el criterio leximin de agregación de las preferencias, en la línea sugerida por vez primera por Serge Christophe Kolm en varias reflexiones que habrían de tener influencia, más allá del contexto utilitarista ordinalista en el que surgieron (Kolm, 1969 y 1971), sobre construcciones normativas posteriores de John Rawls y Amartya Sen. (Más adelante tendremos ocasión de referirnos con cierto detalle al leximin.)
2. El resultado prueba el fracaso del giro ordinalista en economía normativa. Hay que volver al cardinalismo[19].
3. La condición *C2* (independencia de las alternativas irrelevantes) no es razonable. Ésta es una línea de ataque interesante, a la que vale la pena dedicar aquí algún espacio. La *C2* puede, en efecto, parecer muy razonable en el ejemplo de la elección de menú antes mencionado. Pero, veamos este otro: entre votar a la derecha o al centro, Agapito prefiere

19. Un ejemplo de ese giro puede ser el ya mencionado Gauthier (1986), cuya métrica de la justicia implica utilidades cardinales (no comparables). En una vena más clásica, en solución de continuidad con las posiciones utilitaristas tradicionales, está Harsanyi (1955; 1977). Merced a un ingenioso truco técnico (lo que en la literatura económica normativa se conoce como la «doctrina Harsanyi»), este autor consigue trabajar con utilidades cardinales e interpersonalmente comparables. En lo que sin duda es un antecedente directo de la «posición original» de Rawls, Harsanyi conjeturó una situación original de incertidumbre en la que, tras un velo de ignorancia que les impide conocer la naturaleza concreta de sus preferencias y sus talentos, los individuos tienen que elegir racionalmente la sociedad en la que les gustaría vivir. De acuerdo con Harsanyi, los individuos racionales, en esas condiciones, no dudarían en elegir una sociedad que *maximizara la utilidad promedio*. Aparte de que la posición de Harsanyi es acreedora de todas las críticas éticas dirigidas a la métrica utilitarista cardinalista tradicional, resulta un poco chocante, en un plano más técnico, y como observó con ironía Gauthier (1982), que los individuos de la posición originaria harsanyiana puedan maximizar utilidades promedio desconociendo la naturaleza de las preferencias. Recientemente, en un sorprendente conjunto de contribuciones formalmente muy refinadas, Binmore (1989 y 1990) ha probado que el criterio de Harsanyi es una estrategia evolucionaria estable que tendría que acabar imponiéndose en una población de individuos no plenamente racionales (*homo behavioralis*), mientras que el criterio de Rawls (al que más adelante nos referiremos) sería una estrategia evolucionaria estable para una población de individuos plenamente racionales en el sentido económico (*homo economicus*).

la derecha; sin embargo, al observársele que en las próximas elecciones podría ganar una tercera opción, la izquierda, Agapito decide cambiar de voto, votar «útil», y dar su papeleta al centro. Nótese que en la elección de menú y en la elección de partido político Agapito se enfrenta formalmente al mismo problema. La única diferencia estriba en que el contexto del restaurante era un contexto paramétrico (el resultado de la decisión de Agapito no se veía afectado por las decisiones de los demás), mientras que el contexto político puede ser un contexto estratégico (en el que los resultados de las decisiones propias pueden verse afectados por las decisiones de los demás). La *C2* equivale entonces a prohibir que el contexto de la elección social sea un contexto estratégico, y por lo tanto, a exigir a los votantes que no voten «útil», es decir, a exigirles que voten sinceramente (de acuerdo con sus conviciones) y no estratégicamente (según lo que verosímilmente vayan a votar los demás). Así presentada, la *C2* deja de ser una condición manifiestamente razonable, y puede convertirse en objeto de controversia.

4. Una combinación de las réplicas 2 y 3 podría dar lugar a un rechazo de los resultados arrovianos del siguiente tenor: si no sólo permitiéramos la votación estratégica (violación de *C2*), sino que permitiéramos también la cardinalización de las preferencias de los electores (ya a través del método de Borda, con papeletas de voto que posibilitarán la expresión de la intensidad de las preferencias —por ejemplo, con posibilidad de repartir cien puntos entre todas las opciones políticas existentes—; ya permitiendo la compraventa del derecho de sufragio), entonces el problema estaría prácticamente resuelto. Sobre todo en el segundo caso, con la posibilidad de mercar sufragios, la vida política funcionaría como un mercado de verdad, la gente negociaría, se comportaría estratégicamente, compraría y vendería votos, etc. Las inquietantes consecuencias normativas de esta consumada conversión del espacio político en un mercado de verdad no pueden ser discutidas aquí[20].

5. Otra réplica podría ser ésta: la condición *C1* no es razonable. No tiene sentido exigir a una función de elección social propiedades de racionalidad que sólo son legítimamente exigibles a la ordenación de preferencias individuales. Esa réplica tiene sobre todo sentido en una perspectiva que niega la acción pública de redistribución, afirmando que el único papel reservado a las autoridades públicas es la fijación de un

20. A pesar del éxito reciente de la vieja metáfora schumpeteriana que presentaba a la vida política de las democracias liberales como un «mercado competitivo», hay que decir que la competición democrática compone, en el más favorable de los casos, un mercado menguado por dos restricciones típicamente republicanas que ni siquiera las más osadas fantasías liberales han conseguido erradicar: *i)* una restricción antiacumulatoria igualitaria («un hombre, un voto»: nadie puede acumular votos ni ciudadanías); *ii)* una restricción antialienatoria complementaria de la anterior (nadie puede alienar —vender o regalar— derechos de sufragio o de ciudadanía). Un mercado económico que funcionara observando estrictamente estas dos restricciones republicanas no tendría nada que ver con los mercados capitalistas que conocemos. Cf. Domènech, 1994.

marco normativo adecuado al libre funcionamiento del mercado, a los resultados del cual no puede imponérseles la condición C1[21].

6. Por último, en un espíritu radicalmente opuesto a las réplicas 4 y 5, se puede objetar que las precondiciones *COa* y *COb* no son razonables y deben ser violadas. Ésa es la objeción democrático-republicana a la concepción pluralista-liberal subyacente en *COa* y *COb*. De acuerdo con la noción republicana del proceso político, no es verdad que las preferencias sean exógenas al proceso político (violación de *COb*); el proceso político mismo forma, informa y deforma las preferencias de los individuos. Por eso es normativamente deseable que la democracia organice una deliberación política pública, en el curso de la cual hay que presumir, entre otras cosas, que las preferencias de los ciudadanos serán «lavadas» moralmente (violación de *COa*) en un sentido que facilitará la elección social[22].

Evidentemente, el teorema de Arrow no sólo ha engendrado múltiples réplicas o intentos de réplica, sino que ha abierto también numerosas líneas de investigación que profundizan o expanden sus resultados. En la estela arroviana se encuentra, por dar algún ejemplo, el teorema de Amartya Sen sobre la «imposibilidad de un paretiano liberal». Ese teorema prueba, dada la condición *COa* (dominio no restringido), la imposibilidad de satisfacer simultáneamente la condición *C3* (unanimidad u optimalidad de Pareto) y una condición de respeto de un ámbito mínimo de privacidad en las preferencias y los gustos de los individuos:

21. En esa línea han venido insistiendo desde finales de los años cuarenta James Buchanan y su escuela de la «elección pública» y de la «economía política constitucional». Desde esta perspectiva se insiste particularmente en que, aun cuando el mercado tiene, obviamente, fallos, el Estado, debido al hecho de que los servidores públicos son agentes con intereses propios, también los tiene, y el corolario es que, puestos a elegir entre los fallos del mercado y los fallos de la intervención pública, en general, hay que preferir los primeros. Cf., por ejemplo, Buchanan, 1986.

22. El republicanismo en filosofía política es una familia de concepciones normativas acerca del proceso de toma de decisiones políticas colectivas. Esas concepciones tienen en común la insistencia en la autonomía y en la virtud ciudadanas, en la deliberación política pública (las preferencias ciudadanas no son exógenas al proceso político), en cierta igualdad socio-económica que garantice la igualdad política, etc. En principio, una posición republicana no implica necesariamente una teoría de la justicia, pero hay teorías de la justicia que parecen implicar concepciones republicanas de la vida política. Así, por ejemplo, Dworkin (1989) sugiere que su igualitarismo exige una concepción republicana del proceso político. También Rawls apunta a la compatibilidad entre la visión republicana del proceso democrático y su propia teoría de la justicia como equidad (1993, 205-206). La célebre teoría de la acción comunicativa de Habermas puede entenderse también como una forma de republicanismo estrictamente político, no socio-económico, pues a diferencia de la mayoría de republicanismos, que insisten en reformar socialmente los derechos de propiedad existentes y en imponer restricciones republicanas a la vida económica (Simon, 1991), su concepción de la «acción estratégica» y de la «racionalidad instrumental» (Habermas, 1967) parece sugerir una especie de utilitarismo ordinalista, de acuerdo con el cual el mercado económico tal como lo conocemos nos acercaría por sí solo a la frontera de los óptimos de Pareto, y una ulterior elección política republicana y deliberativa nos permitiría seleccionar el óptimo más equitativo. Para una reconstrucción histórica de las dos tradiciones filosófico-políticas modernas en pugna, la liberal-pluralista y la republicano-democrática, cf.Domènech, 1989.

si se protege esa privacidad, el óptimo de Pareto queda amenazado, y si se busca un óptimo paretiano, la privacidad puede resultar invadida. La única posibilidad de evitar ese resultado (que haría incompatible a la eficiencia económica con un «liberalismo» mínimo) consistiría en prescindir de la condición *COa*, tan arraigada en la tradición económica utilitarista, del dominio no restringido (lo que equivaldría aproximadamente en este caso a excluir del dominio de la función de elección social las preferencias que los individuos tengan sobre las preferencias más personales o privadas de los demás)[23].

IV. RECURSISMO *VERSUS* BIENESTARISMO

Ya se ha dicho que el utilitarismo sobrevivió a los devastadores escrutinios críticos a que fue siendo sometido gracias a la incapacidad de sus adversarios para ofrecer una alternativa tan global y tan informativa como él. Pero quizá no sea exagerado decir que el abandono de la métrica cardinal interpersonalmente comparable, de la que la teoría económica positiva estándar salió relativamente indemne[24], puso las cosas muy difíciles a la economía normativa: pues, al menos desde que se percibieron claramente las consecuencias del teorema de imposibilidad arroviano, resultó evidente que la reformulación en clave ordinalista del utilitarismo arruinaba incluso la innegable capacidad selectivo-informativa de la teoría cardinalista clásica.

A lo cual hay que añadir un acontecimiento intelectual extraordinario, la aparición en 1971 de la *Teoría de la justicia*, de John Rawls, una obra maestra del pensamiento ético económico-social en la que se ofrecía por vez primera una teoría normativa completa, tan informativa como el utilitarismo clásico, incomparablemente más selectiva que el utilitarismo ordinalista y, por supuesto, libre de muchas de las dificultades tradicionalmente asociadas a los distintos esfuerzos normativos bienestaristas de ascendencia utilitarista.

La teoría de la justicia de Rawls, la llamada *justicia como equidad*, prescinde, por lo pronto, de la utilidad, del bienestar subjetivo, en cualquiera de sus variantes métricas (cardinal u ordinal), y propone un *distribuendum* totalmente distinto: los *bienes primarios*. Por otro lado, el criterio de distribución propuesto por Rawls es un *criterio leximin*.

1. *El distribuendum: los bienes primarios*. El igualitarismo de Rawls no es un igualitarismo del bienestar subjetivo (como lo era, en cambio, el tendencial igualitarismo del utilitarismo cardinalista clásico); es un igualitarismo de los medios objetivos, de los bienes que permiten a los hombres promover sus diversas concepciones subjetivas de la bue-

23. Sen, 1970.
24. Recuérdese, sin embargo, lo dicho en la nota 12.

na vida, su bienestar subjetivo. Lo que hay que distribuir, pues, no son utilidades, sino bienes objetivos de uso universal. Suponiendo —lo que no es el caso— que el criterio de distribución fuera la igualdad total, la diferencia entre la métrica de la utilidad y la métrica de los bienes objetivos de uso universal puede ilustrarse con este ejemplo: para conseguir el bienestar subjetivo, la utilidad, que le produce a Oslémida desayunar cada día dos galletas marías y un tazón de café, Agapito necesita desayunar 400 gramos del mejor caviar iraní acompañados por una botella del mejor champán francés. Supongamos que los recursos que podemos distribuir entre ellos equivalen a 100.000 pesetas; supongamos también que el desayuno de Oslémida cuesta 100 pesetas, y que el desayuno de Agapito cuesta 99.900 pesetas. Pues bien; aun compartiendo un criterio de igualitarismo estricto, quien distribuyera utilidad, quien quisiera *igualar el bienestar subjetivo* de todos los hombres, daría a Oslémida 100 pesetas y a Agapito, 99.900, mientras que quien distribuyera recursos, quien quisiera *igualar los medios objetivos* que permiten a los hombres perseguir sus propias concepciones del bienestar, daría 50.000 pesetas a Oslémida y otras 50.000 a Agapito.

El abandono de la métrica y de la perspectiva estrictamente bienestaristas (utilidad) trae consigo dos implicaciones éticas interesantes: *a)* se abre la puerta para hacer a los individuos responsables de sus preferencias (en nuestro ejemplo, la métrica bienestarista no hace responsable a Agapito de sus extravagantes preferencias, mientras que la métrica de los recursos, en cambio, es renuente a plegarse a sus caprichos); y *b)* se abre la puerta para una concepción de los individuos como personas distintas y separadas[25].

La idea intuitiva básica que anda por detrás del rechazo del bienestarismo (según el cual la única información ético-socialmente relevante son las preferencias dadas de los individuos, medidas ordinal o cardinalmente) puede formularse aproximadamente así: sentimos que es justo que la sociedad compense a los individuos por aquello de lo que no puede hacérseles responsables, pero no nos parece justo transferir recursos sociales para satisfacer intereses, preferencias o gustos, la responsabilidad de cuyo cultivo recae por entero en el sujeto que los alberga: «Se trata del principio, según el cual las desigualdades no merecidas claman reparación; y puesto que las desigualdades de nacimiento y de dotación natural son inmerecidas, hay que compensarlas de algún modo» (Rawls 1971, 100). Queda por ver ahora si la particular métrica no bienestarista rawlsiana —los bienes primarios—, unida al criterio distributivo leximin, satisface esa intuición.

Los bienes primarios de Rawls abarcan una multiplicidad heterogénea de bienes: las libertades, el autorrespeto, las oportunidades, el poder, la riqueza, los ingresos. Se plantea entonces el problema técnico de

25. Rawls, 1982.

agregarlos para obtener un índice de bienes primarios. Aunque Rawls ha reconocido la dificultad de esa tarea, nunca la ha abordado técnicamente. Pero, aplicando a ese ejercicio de indexación las técnicas formales de la teoría de la elección social, se puede demostrar que la única forma de agregar magnitudes tan heterogéneas hasta construir un índice de bienes primarios es imponer en ellos un orden de prioridades lexicográficas. Eso implica, aproximadamente, que aunque los bienes heterogéneos no pueden compararse entre sí, sí puede establecerse una jerarquía entre ellos por el estilo de: primero las libertades, luego la equitativa igualdad de oportunidades, luego los ingresos (es decir, por grandes que sean los ingresos, en un índice lexicográfico de bienes primarios nunca podrían compensar unas menguadas oportunidades de acceder a cargos públicos, y por holgadas que fueran éstas últimas, nunca podrían compensar la falta de libertades públicas básicas)[26].

La adopción como *distribuendum* de un índice lexicográfico de bienes primarios impone ya por sí misma ciertas restricciones a los criterios de justicia distributiva. Por ejemplo: un orden lexicográfico no puede ser maximizado globalmente, y, por otro lado, el índice rawlsiano tiene que ser ordinal (aunque interpersonalmente comparable), así que, con ese *distribuendum*, estaría fuera de lugar proponer criterios como el de maximización de la suma de bienes primarios, u otros por el estilo.

2. *El criterio: leximin*. El igualitarismo rawlsiano puede entenderse como un compromiso entre las libertades, la igualdad y la eficiencia económica. Es decir, en el esquema rawlsiano, la libertad y la eficiencia económica son valores que compiten con la nivelación igualitaria. La fórmula del compromiso propuesta por Rawls es como sigue; *en primer lugar, a)* una sociedad debe organizar un sistema de máximas libertades públicas iguales para todos; *en segundo lugar, b)* una sociedad debe garantizar la igualdad equitativa de oportunidades de acceso a cargos y posiciones (no puede discriminarse a nadie a causa de características étnicas, raciales, confesionales, de género, etc.); y *en tercer lugar*, una vez asegurado lo anterior, *c)* una sociedad debe distribuir su riqueza de modo que maximice los ingresos de los menos favorecidos (es el célebre «principio *maximin* —*maxi*mización de la renta *mín*ima— de diferencia», de acuerdo con el cual son socialmente tolerables las desigualdades de riqueza que —por su contribución a la eficacia económica— redundan en una elevación del nivel de renta de los peor situados).

26. La definición formal de un orden lexicográfico es como sigue:
$(x1, y1> > (x2, y2)$ syss:
i) $x1 > x2$; o bien,
ii) si $x1 = x2$, entonces $y1 > y2$.
El orden en el que se almacenan las palabras en un diccionario es un orden lexicográfico, y la pauta de prioridad la da la sucesión de letras en el alfabeto. Para una demostración formal de que el índice rawlsiano de bienes primarios tiene que ser un orden lexicográfico: Blair, 1988.

Es obvio que el criterio de distribución rawlsiano está organizado también lexicográficamente. A la estructura lexicográfica agregativa del *distribuendum* rawlsiano (primero el bien primario de la libertad, luego las oportunidades de acceso a cargos y posiciones, luego la riqueza y el ingreso) se acopla un criterio de distribución organizado también lexicográficamente. El conjunto rawlsiano global de ordenación de los estados sociales se obtiene pues, mediante un procedimiento *bilexicográfico maximin*.

Dos observaciones son particularmente oportunas aquí, una técnico-metodológica y otra ética. La observación técnico-metodológica es que, a pesar de que los procedimientos bilexicográficos maximin constituyen, en principio, técnicas formales de agregación muy simples y poco atractivas (no hay cardinalidad, no hay posibilidad de maximizar a lo largo del índice entero, sino sólo parcialmente, etc.), Rawls consigue sacarles un gran partido y armar con ellos una teoría normativa global muy precisa y con un alto poder informativo-selectivo. Entre dos sociedades cualesquiera, siempre parece posible escoger la más justa de las dos de acuerdo con los criterios de ordenación propuestos por Rawls. Supuesto que ambas satisfagan igualmente las partes *a)* y *b)* del criterio (libertades y oportunidades), la parte *c)* del criterio nos llevará a compararlas de acuerdo con los respectivos niveles de renta de los más pobres, y a seleccionar como más justa aquella en la que los más pobres tengan más renta; suponiendo que también en esto anduvieran a la par, el criterio de Rawls nos urgiría entonces a atender al nivel de renta de los segundos más pobres, y a considerar como más justa aquella en la que éstos tuvieran más renta; suponiendo que también ahí se produjera un empate, el criterio nos instaría a comparar los terceros más pobres, y así sucesivamente. Pues el criterio leximin funciona perfectamente como un mecanismo de *tie-break*, de desempate.

Vengo ahora a la observación ética. La intuición ético-social básica que anda por detrás del constructo rawlsiano me parece que se puede captar así: 1) vivimos en sociedades de cuyo funcionamiento no sabemos mucho (incertidumbre); 2) en esas sociedades, la distribución espontánea de riquezas, ingresos, cargos, etc., tiene un componente aleatorio muy importante que abre un hiato insalvable entre el éxito y el fracaso relativos de los individuos, por un lado, y sus méritos y sus responsabilidades, por el otro (azar social); por lo tanto, 3) lo primero que aconseja la incertidumbre es garantizar las libertades democráticas básicas y la igualdad equitativa de oportunidades, sin el marco aportado por las cuales sería demasiado imprudente lanzarse a aventuras niveladoras o redistribuidoras; por otro lado, 4) la tarea redistribuidora encargada al principio de diferencia tiene como misión básica contrarrestar los efectos del azar social, compensar a los individuos por los reveses de la fortuna de los que no puede hacérseles socialmente responsables. Si esto es así, entonces el criterio de justicia distributiva debe ignorar toda la información sobre aquello de lo que hay que hacer responsables a los individuos

y procesar adecuadamente, en cambio, la información sobre aquello de lo que no puede hacérseles responsables. (Como es harto sabido, Rawls construye una especie de metáfora conceptual para expresar esa idea: la metáfora de la «posición original» en la que unos agentes —que actúan como nuestros representantes— eligen la sociedad más justa tras un velo de ignorancia que les impide conocer la naturaleza de las preferencias, de los gustos y de los talentos propios y ajenos —pero no disponer de unas determinadas nociones morales generales de persona y de sociedad como sistema de cooperación social—; en esa situación de incertidumbre radical, Rawls conjetura que los representantes, restringidos por las nociones morales consignadas, optarían racionalmente —guiados por una regla *maximin* de elección en condiciones de incertidumbre— por su criterio leximin de justicia[27].)

Obvios motivos de espacio impiden entrar aquí en los numerosos problema técnicos que plantea la teoría rawlsiana. En cambio, vale la pena preguntarse si la combinación del índice de bienes primarios con el criterio leximin de distribución de los mismos satisface la intuición ético-social que se acaba de mencionar. La métrica y el criterio de Rawls permiten evitar la «injusticia» utilitarista de dar al caprichoso Agapito recursos suficientes para financiar sus extravagantes desayunos. Pero ¿qué ocurre con el paralítico Torcuato? Si la incapacidad física de Torcuato le lleva a una situación de pobreza, no hay duda de que el criterio rawlsiano, que favorece a los más pobres, puede beneficiarle mucho más que el utilitarismo. Pero: supongamos que en una sociedad rawlsianamente bien ordenada, el paralítico Torcuato y la virtuosa Oslémida pertenecen al grupo de los menos favorecidos; vivir en una sociedad rawlsiana justa les permite disponer del mayor volumen posible de recursos, pues esa sociedad maximiza los ingresos de los que tienen menos. Supongamos que ese volumen de ingresos es suficientemente elevado como para que la ascética Oslémida lleve una vida magnífica; supongamos incluso que ese volumen de ingresos basta para que el moralísimo Desiderio —que pertenece al mismo grupo— pueda vivir con cierta holgura. Pero Torcuato no es una persona normal, es un disminuido físico muy grave con necesidades especiales (silla de ruedas, atención médica especializada y continua, asistencia en la vida cotidiana, etc.). Pues bien; la teoría rawlsiana no permite distinguir entre el caso de Oslémida, el de Desiderio y el de Torcuato, y asignaría a todos ellos el mismo nivel de renta, un nivel de renta a todas luces insuficiente para las necesidades de Torcuato. Sin embargo, no hay modo de hacer a Torcuato responsable de su discapacidad física. Por lo

27. La teoría de Rawls es, explícitamente, una teoría moral de la justicia, una teoría con prespuestos morales, no una teoría de la justicia derivada exclusivamente de la racionalidad económica. De todos modos, para tres intentos muy distintos de derivar la teoría rawsiana de la justicia de los supuestos de racionalidad económica (o de hacerla al menos plenamente compatible con esos supuestos), cf. Binmore, 1989; Buchnan, 1976; Cootter, 1989. Para la argumentación contraria, que sostiene la incompatibilidad entre Rawls y la racionalidad económica: Harsanyi, 1975. Para un aguda crítica filosófica de las ambigüedades del propio Rawls al respecto, cf. el capítulo dedicado a Rawls en Tugendhat, 1988.

tanto, la justicia como equidad parece problemática si de lo que se trata —en el espíritu de la crítica rawlsiana del utilitarismo— es de acoplar el criterio de justicia distributiva a la criba conceptual entre aquello de lo que puede hacerse responsable a la gente y aquello de lo que no puede responsabilizársele.

El problema general subyacente en el caso particular que se acaba de exponer parece el siguiente: la teoría de la justicia como equidad de Rawls es, en efecto, sensible al azar social (o a una parte importante del mismo), pero no es sensible en absoluto al azar natural (o a una parte importante del mismo). No parece muy coherente estar dispuesto a compensar a los hombres por accidentes sociales de los que no puede hacérseles responsables (origen de clase, adiestramiento cultural, etc.) y negarse a hacerlo en el caso de los accidentes naturales (lotería genética —que incluye la distribución aleatoria de talentos y de habilidades—, enfermedades y discapacidades crónicas sobrevenidas, etc.). Hay varias formas de lidiar con esta dificultad. Una es hacer retoques *ad hoc* en la teoría rawlsiana para dar cabida a algunos de esos problemas. No me ocuparé aquí de estos posibles retoques, a algunos de los cuales ha procedido el mismo Rawls en sus trabajos posteriores[28]. En cambio, describiré brevemente dos teorías normativas que, aceptando el grueso de las instituciones ético-sociales de Rawls, proponen alternativas globales capaces de hacer frente a este y a otros problemas de la justicia como equidad. La primera teoría normativa, esbozada por el filósofo y jurista Ronald Dworkin, propone un cambio de métrica y de criterio. La segunda, avanzada por el economista y filósofo Amartya Sen, es aparentemente menos radical y se reduce a proponer un cambio de métrica.

Empezaré con el *igualitarismo recursista* de Dworkin. Supongamos que tenemos una pequeña sociedad compuesta por Agapito, Desiderio, Oslémida, Torcuato y Toribio. Tenemos a nuestra disposición x cantidad de dinero. Repartimos ese dinero a partes iguales entre los cinco, de modo que cada uno de ellos recibirá una cantidad x/5. Después de esta distribución inicial, permitimos que los cinco miembros de esta pequeña sociedad participen en una subasta en la que puedan comprar y vender con total libertad y sin limitaciones de ningún tipo —salvo la de la igualdad de su dotación inicial— recursos externos alienables. Podemos predecir que, cuando acabe la última operación, se habrá llegado a un equilibrio caracterizado por la ausencia total de envidia (en sentido económico, no psicológico); nadie puede envidiar la porción de bienes ajena, porque él mismo habría podido acceder a ella a través de las sucesivas transacciones. Esta situación social libre de envidia es un viejo criterio de justicia propuesto por algunos economistas desde los años 60[29].

28. Rawls, 1993, cap. V.

29. Entre los economistas que han venido proponiendo la ausencia de envidia pueden encontrarse dos interpretaciones de la misma: 1) la «superequidad», que consiste en igualar los recursos externos permitiendo que los individuos retengan los frutos de sus diversos talentos. Puesto que los de

Para Dworkin no habría nada que objetar a ese criterio, que combina la estricta igualdad de las dotaciones iniciales externas de los agentes económicos con el ulterior funcionamiento eficiente del libre mercado, si no fuera por el hecho de que las dotaciones o los recursos *naturales* (o internos) iniciales de Agapito, Desiderio, Oslémida, Torcuato y Toribio *no son iguales*. Agapito es un despilfarrador caprichoso; Desiderio, un ciudadano normalísimo; Oslémida, la austeridad personificada; Torcuato es un disminuido físico grave y Toribio, un genio informático. La igualación de los recursos externos iniciales no parece un criterio de justicia sensible a esa variedad. Es verdad que Agapito y Oslémida son responsables de sus gustos, pero Torcuato no lo es de su discapacidad; tampoco puede decirse que la genialidad informática de Toribio sea un mérito suyo, sino que es en alguna medida resultado de la lotería genética. Sin embargo, en la métrica de los recursos externos (o en la de los bienes primarios de Rawls) no caben estas distinciones.

Dworkin propone una métrica de recursos externos e internos[30]. Una métrica, un *distribuendum*: 1) que incluya los recursos internos de los individuos; y que, sin embargo, 2) sea sensible a las diferencias de ambición y de autodisciplina entre los ciudadanos. Puesto que Dworkin propone como *criterio la igualdad total de recursos* (en la medida en que sea compatible con otros valores competitivos con la igualdad), la segunda condición es crucial, porque sin ella la igualación de todos los recursos tendría estos dos efectos indeseables; *i)* puesto que los más ambiciosos y de mayor talento carecerían de incentivos para contribuir al producto social, socavaría la eficiencia económica, es decir, no alcanzaría la optimalidad paretiana (es decir: llevaría a una situación social en la que *todos preferirían unánimente* alguna situación social desigual alternativa); y, sobre todo, *ii)* diluiría la noción de responsabilidad personal (pues, en el límite, cualquier fracaso podría imputarse a una mala dotación inicial de recursos internos: *tout comprendre c'est tout pardonner*) y recaeríamos en alguna variante de la métrica bienestarista (la igualdad de recursos equivaldría a la igualdad de bienestar)[31].

mayor talento tenderían a tener cestas de consumo-ocio mayores, el equilibrio competitivo resultante no estaría estrictamente libre de envidia, pues los de menor talento envidiarían esas cestas. Sin embargo, el equilibrio *sí estaría libre de envidia a lo largo de un espacio de cestas de consumo-productividad*, pues ningún agente desearía cambiarse por otro cuando ese cambio implicara tener la cesta de consumo del otro, pero también producir tanto como él (cf. Baumol, 1986). 2) La igualación del «ingreso pleno». En la segunda interpretación, se define la noción de «ingreso pleno» para incluir en ella el valor de mercado del ocio de un individuo. Se trata entonces de igualar los «ingresos plenos», recordando que el ocio de los de mayor talento es una mercancía muy cara: a una persona con talento le costaría más, de acuerdo con ese criterio, conseguir un nivel dado de ocio de lo que les costaría a otros. Cf. Varian, 1974 y 1975.

30. Dworkin, 1981a; 1981b; 1987; 1989; 1993.

31. En una serie notable de teoremas, Roemer (1986b y 1987) ha probado que la igualdad estricta de recursos internos y externos (sin las cualificaciones de Dworkin, tendentes a salvar la diferencia de ambición) implica igualdad de bienestar.

Satisfacer la condición 2) equivale a proporcionar un mecanismo operativo que nos permita establecer con cierta seguridad hasta qué punto son las extravagantes preferencias de Agapito responsabilidad suya, no sólo el producto de una mala dotación (biológica o social) inicial de recursos. El complejo mecanismo ideado por Dworkin funciona aproximadamente así: supongamos que existe un hipotético mercado competitivo de seguros (que, en la teoría de Dworkin, hace las veces de un velo de ignorancia mucho menos espeso que el rawlsiano). A Agapito se le ofrece la posibilidad de asegurarse contra sus propios gustos y preferencias. Naturalmente, asegurarse contra caprichos tan extravagantes y onerosos cuesta muy caro. El precio que Agapito estuviera dispuesto a pagar por asegurarse contra sus propias preferencias daría una medida indirecta pero precisa de su responsabilidad en las mismas. Hay que suponer que Torcuato estaría dispuesto a pagar el precio de mercado de asegurarse contra su condición de inválido: sería una excelente inversión; mientras que la oferta de Agapito habría de quedar muy por debajo de ese precio, y eso en el supuesto de que estuviera dispuesto a ofrecer algo: pues se trataría de una inversión ruinosa. Por otro lado, habría que ver si el normalísimo Desiderio consideraría una buena inversión el contratar en el mercado hipotético un seguro que le cubriera el coste de oportunidad de carecer del talento informático de Toribio; tampoco es probable que ninguno de ellos —incluido Agapito— considerara un buen negocio contratar un seguro que cubriera el coste de oportunidad de no tener los gustos austeros de Oslémida. En cambio, lo más seguro es que Desiderio, de origen familiar humildísimo, considerara una buena inversión contratar un hipotético seguro para cubrir el coste de oportunidad de no haber nacido en el seno de una familia tan acomodada como la de Agapito. Así, pues, en resolución, la igualación dworkiniana de recursos consiste en redistribuir de acuerdo con lo que cada uno de nuestros personajes estuviera dispuesto a pagar en un hipotético mercado de seguros.

Aun cuando brillante y prometedora, la teoría de Dworkin se halla aún en fase —relativamente avanzada— de elaboración, motivo por el cual es mejor abstenerse aquí de entrar en los varios problemas técnicos y ético-sociales que en su formulación actual presenta[32].

32. Me parece que el problema más importante al que tiene que hacer frente la igualdad recursista dworkiniana es el de su aparente *insaciabilidad*. La saciabilidad es un *desideratum* metodológico de las teorías sociales normativas (Domènech, 1993), y se define así: una teoría normativa es saciable si y sólo si dispone de criterios claros que permitan decidir *ex ante* cuándo los objetivos de la teoría pueden considerarse cumplidos. El utilitarismo clásico es una doctrina típicamente insaciable: supongamos que un juez utilitarista-clásico condena a Agapito por un delito de hurto de caviar iraní; el tipo de condena impuesta a Agapito dependerá exclusivamente del incremento de utilidad social agregada que produzca el castigo (en términos, pongamos por caso, de su capacidad disuasoria frente a otros posibles ladrones de caviar iraní): independientemente de la gravedad del crimen cometido por Agapito, *no hay, en principio, límite utilitarista clásico a la dureza del castigo* mientras cumpla con la exigencia de aumentar la utilidad social. En el caso de Dworkin, la amenaza de insaciabilidad viene de la dificultad de compensar con recursos objetivos —con dinero— una incapacidad natural de acuerdo con las directrices de una métrica hipotética indirecta (la proporcionada por un hipotético mercado de seguros).

La segunda teoría normativa que, aceptando el gruso de las intuiciones ético-sociales de Rawls, propone alternativas globales capaces de hacer frente a las dificultades percibidas en la justicia como equidad, es la teoría de las capacidades de Amartya Sen. La teoría de Sen se aparta de Rawls de un modo aparentemente menos radical, pues, no rechazando el criterio leximin de distribución, se reduce a proponer un cambio de métrica. Ocurre, sin embargo, que la métrica avanzada por Sen ya no es estrictamente recursista (como la de Dworkin), sino que entraña un cierto compromiso con el bienestarismo. A Sen le preocupan las diferencias entre los individuos en punto a *capacidad para convertir los recursos en libertades reales*. La capacidad seniana representa libertades reales, mientras que los bienes primarios rawlsianos representan sólo los medios de la libertad, la igualización leximin de los cuales es insensible a la variable relación interpersonal entre ellos y la libertad real que en cada individuo consiguen promover. La capacidad refleja la libertad de una persona para elegir entre estilos de vida alternativos (combinaciones de funcionamiento). Sen distingue entre libertad real (capacidad) y logro efectivo (funcionamiento real). Formalmente, el logro es capturado por un n-tuplo de funcionamientos relevantes, mientras que la capacidad es el *conjunto* de esos n-tuplos entre los que se puede elegir[33].

El igualitarismo recursista de Dworkin es indiferente al hecho de que Oslémida tenga mucha mayor «capacidad» que Desiderio y, sobre todo, que Agapito para extraer bienestar (para «funcionar») a partir de una cesta dada de recursos (pues hay que presumir que ni el normalísimo Desiderio ni el extravagante Agapito contratarían un hipotético seguro para cubrir el coste de oportunidad de carecer de la austera virtud de Oslémida). En cambio, el igualitarismo leximin de capacidades de Sen es particularmente sensible a ese tipo de información. Como queda dicho, eso abriría la posibilidad de un compromiso con el bienestarismo, pero la fascinante perspectiva abierta por Sen no parece haber aclarado aún suficientemente si ese compromiso consigue evitar la reaparición por la puerta trasera de algunos —o muchos— de los problemas asociados a las métricas bienestaristas, y si, en caso de conseguirlo, la métrica de las capacidades permite constructos normativos aceptablemente precisos y selectivos[34].

33. Sen, 1985 y 1992, cap. 5. Este compromiso de Sen con el bienestarismo no quiere decir que la ética social seniana implique una concepción determinada de la buena vida. Sen lo ha rechazado explícitamente en su más reciente polémica con Rawls (Sen, 1992, 80ss). En cambio, el igualitarismo recursista de Dworkin, a diferencia de las justicias rawlsiana y seniana, no es agnóstico en cuestiones de ética individual e implica una determinada noción filosófica de buena vida individual. Cf. Dworkin, 1993, quien argumenta convincentemente que una ética social desprovista de una noción (filosófica) de buena vida carece de *fuerza categórica*. Para la exploración de la fuerza categórica como *desideratum* metodológico de las teorías sociales normativas, cf. Domènech, 1993.

34. Para una refinada defensa reciente del bienestarismo, cf. Arneson, 1989 y 1990, quien sostiene que el *distribuendum* adecuado para las teorías igualitaristas no son los recursos objetivos, ni el bienestar subjetivo, sino *las oportunidades objetivas de bienestar subjetivo*. Aceptando el núcleo de la posición de Arneson, Cohen (1989) propone sin embargo, una métrica de *acceso a las ventajas*.

Aunque entre cultivadores de la ciencia económica parece, desde luego, prudente suscribir la opinión de Sen, según la cual más vale acertar de vez en cuando con vaguedades que equivocarse siempre con precisión, la gran lección que el uso de herramientas formales por parte de economistas normativos como el propio Sen ha proporcionado a los filósofos morales y políticos en los últimos años es la conversa, a saber: que más vale tener la valentía de equivocarse sin remisión —es decir: con precisión— de vez en cuando que acertar siempre sirviéndose de la confusión y la vaguedad conceptuales. Arrow escribió hace varias décadas que la «ventaja de las argumentaciones formales abstractas es que permiten un ahorro considerable de tiempo» (1963). Y con ser esa ventaja ya muy importante, hoy se puede estar razonablemente seguro de que la del ahorro de tiempo no es la única que la mejor filosofía normativa reciente ha sacado de su alianza con la teoría económica.

BIBLIOGRAFÍA

Akerloff, G. y Dickens, W. (1982), «The Economic Consequences of Cognitive Disonance»: *American Economic Review 72*.

Arneson, R. (1989), «Equality and Equality of Opportunity of Welfare»: *Philosophical Studies 56*, 77-93.

Arneson, R. (1990), «Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare»: *Philosophy and Public Affairs 19*, 158-194.

Arrow, J. K. (1951), *Social Choice and Individual Values*, Wiley, New York.

Arrow, J. K. (1973), «Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice»: *Journal of Philosophy 70*, 245-263.

Barry, B. (1989), *A Treatise on Social Justice I: Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley/Los Angeles.

Baumol, W. (1986), *Superfairness: Applications and Theory*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.

Bergson, A. (1938), «A Reformulation of Certain Aspects of Welfare Economics»: *Quarterly Journal of Economics 52*.

Binmore, K. (1989), «Social Contract I: Harsanyi and Rawls»: *Economic Journal 99*.

Binmore, K. (1990), «Evolution and Utilitarianism (Social Contract III)»: *Constitutional Political Economy 1*.

Blair, D. H. (1988), «The Primary-Goods Indexation Problem in Rawls's Theory of Justice»: *Theory and Decision 24*.

Bowles, S. y Gintis, H. (1993a), «The Revenge of Homo Economicus: Contested Exchange and the Revival of Political Economy»: *Journal of Economic Perspectives 7*.

Bowles, S. y Gintis, H. (1993b), «A Political and Economic Case for the Democratic Enterprise»: *Economics and Philosophy 9*.

Buchanan, J. M. (1976), «A Hobbesian Reinterpretation of the Rawlsian Difference Principle»: *Kiklos 29*.

Buchanan, J. M. (1986), *Liberty, Market, and the State*, Wheatsheaf, Brighton.

Coase, R. (1960), «The Problem of Social Cost»: *Journal of Law and Economics 3*.

Cohen, G. A. (1989), «On the Currency of Egalitarian Justice»: *Ethics* 99, 906-944.
Cooter, R. (1989), «Rawls's Lexical Orderings are Good Economics»: *Economics and Philosophy* 5.
Domènech, A. (1986), «Ciencia moderna y riesgos antropogénicos»: *Arbor (enero)*.
Domènech, A. (1989), *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona.
Domènech, A. (1992), «Elster y las limitaciones de la racionalidad», prólogo a J. Elster, *Domar la suerte*, C. Castells (trad.), Paidós, Barcelona.
Domènech, A. (1993), «Algunos desiderata metodológicos de las teorías sociales normativas», Seminario de Metodología de las Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Económicas, Universidad de Barcelona, mimeo.
Domènech, A. (1994), «Soluciones de mercado y soluciones republicanas en la vida política democrática», en *II Jornadas de Cultura Económica*, Diputación de Córdoba (en prensa).
Dworkin, R. (1981a), «What is Equality? Part I: Equality of Welfare»: *Philosophy and Public Affairs* 10, 185-246.
Dworkin, R. (1981b), «What is Equality? Part II: Equality of Resources»: *Philosophy and Public Affairs* 10, 283-345.
Dworkin, R. (1987), «What is Equality? Part III: The Place of Liberty»: *Iowa Law Review* 73, 1-73.
Dworkin, R. (1989), «Liberal Community»: *California Law Review* 77, 479-504.
Dworkin, R. (1993), *Ética privada e igualitarismo político*, A. Domènech (trad.), Paidós, Barcelona.
Edgeworth, F. Y. (1891), *Mathematical Psychics*, Kegan Paul, London.
Elster, J. (1983), *Sour Grapes*, Cambridge University Press, Cambridge.
Gaertner, W., Pattanaik, P. K. y Suzumura, K. (1992), «Individual Rights Revisited»: *Economica* 59.
Garzón Valdés, E. (1994), «Instituciones suicidas»: *Isegoría* 9.
Gauthier, D. (1982): «On the Refutation of Utilitarianism», en Miller y Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
Gauthier, D. (1986), *Morals by Agreement*, Clarendon, Oxford.
Gibbard, A (1974), «A Pareto-Consistent Libertarian Claim»: *Journal of Economic Theory* 7.
Greenwald, B. C. y Stiglitz, J. (1986), «Externalities in Economies with Imperfect Information and Incomplete Markets»: *Quarterly Journal of Economics* 101.
Habermas, J. (1967), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt.
Harsanyi, J. (1955), «Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons oy Utility»: *Journal of Political Economy* 63.
Harsanyi, J. (1977), *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press, Cambridge.
Kolm, S.-Ch. (1969), «The Optimal Production of Social Justice», en Margolis y Guitton (eds.), *Public Economics*, Macmillan, London.
Kolm, S.-Ch. (1971), *Justice et equité*, CNRS, Paris.

Nash, J. (1950), «The Bargaining Problem»: *Econometrica 18.*
Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford.
Pareto, V. (1913), «Il massimo di utilità per una collettività in sociologia»: *Giornale degli economisti 3ª serie,* 337-341.
Pigou, A. C. (⁴1952), *The Economics of Welfare*, Macmillan, London.
Rawls, J. (1971), *A Theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Rawls, J. (1982), «Social Unity and Primary Goods», en Sen y Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
Riley, J. (1989), «Rights to Lyberty in Purely Private Matters, Part I»: *Economics and Philosophy 5.*
Riley, J. (1990), «Rights to Liberty in Purely Private Matters, Part II»: *Economics and Philosophy 6.*
Robinson, J. (1977), «What are the Questions?»: *Journal of Economic Literature 15.*
Roemer, J. (1986a), «The Mismarriage of Bargaining Theory and Distributive Justice»: *Ethics 97.*
Roemer, J. (1986b), «Equality of Resources Implies Equality of Welfare»: *Quarterly Journal of Economics 101.*
Roemer, J. (1987), «Egalitarianism, Responsibility, and Information»: *Economics and Philosophy 3.*
Sen, A. (1970), «The impossibility of a Paretian Liberal»: *Journal of Political Economy 78.*
Sen, A. (1985), *Commodities and Capabilities*, North Holland, Amsterdam.
Sen, A. (1992), *Inequality Reexamined*, Clarendon, Oxford.
Sen, A. (1994), «Welfare Economics and Two Approaches to Rights»: *Annual Meeting of the European Public Choice Society*, Valencia, 6-9 abril, mimeo.
Sidgwick, H. (1874), *The Method of Ethics*, Macmillan, London.
Simon, W. H. (1991), «Social-Republican Property»: *UCLA Law Review 38.*
Sudgen, R. (1981), *The Political Economy of Public Choice*, Martin Robertson, Oxford.
Sudgen, R. (1985), «Liberty, Preference and Choice»: *Economics and Philosophy 1.*
Sudgen, R. (1990), «Contractarianism and Norms»: *Ethics 100.*
Tugendhat, E. (1988), *Problemas de la ética*, J. Vigil (trad.), Crítica, Barcelona.
Varian, H. (1974), «Equity, Envy, and Efficiency»: *Journal of Economic Theory 9.*
Varian, H. (1975), «Distributive Justice, Welfare Economics, and the Theory of Fairness»: *Philosophy and Public Affairs 4.*
Von Neumann, J. y Morgenstern, O. (1944), *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton.
Williamson, O. (1985), *The Economic Institutions of Capitalism*, Free Press, New York.

APÉNDICE: CLASIFICACIÓN DE LAS TEORÍAS NORMATIVAS NO DEONTOLÓGICAS

Criterio / Distribuendum	max. de la suma	max. del producto	max. del promedio	Concesión relativa minimax	Óptimo pareto	Ont. Par y elec. social republicana	leximin	Igualdad
Utilidad cardinal	Utilitarismo clásico	Util. Nash	Harsanyi	Gauthier	—	—	—	—
Utilidad ordinal	—	—	—	—	Nueva Economía de Bienestar	Republica-nismos or-dinalistas (¿Habermas?)	Kolm (1971)	—
Bienes primarios	—	—	—	—	—	—	Rawls	—
(Pleno Ingreso) (recur. exts. alienables)	—	—	—	—	—	—	—	equilibrio sin envidia (varian)
Cestas de consumo-productividad (recur. exts. alienables)	—	—	—	—	—	—	—	(Super-equidad) (Baumol)
Recursos externos e internos	—	—	—	—	—	—	—	Dworkin
Capacidades	—	—	—	—	—	—	Sen	—
Oportu-nidades de bienestar	—	—	—	—	—	—	—	Arneson
Acceso a las ventajas	—	—	—	—	—	—	—	Cohen

PROBLEMAS ÉTICOS DEL MEDIO AMBIENTE

María Julia Bertomeu

Si bien esta contribución se ocupa de los problemas éticos relacionados con la crisis ecológica, he preferido evitar el término «ética ecológica» por el compromiso que ello implicaría de adoptar el modelo de la ecología como paradigma teórico para el abordaje de los dilemas éticos ligados al medio ambiente. Muy por el contrario, pretendo enmarcar mi trabajo dentro del espectro de lo que hoy solemos denominar ética aplicada, lo cual supone tanto asumir un moderado compromiso con alguna teoría ética normativa, como poseer un conocimiento no experto aunque informado sobre los hechos que se describen bajo el término crisis ecológica y medio ambiente, y al mismo tiempo la posibilidad de desarrollar argumentos que le permitan a la ética contribuir a aclarar el debate y mostrar así, como hace dos siglos lo intentara Kant, que lo que es cierto en teoría también puede servir para la práctica. Ello, empero, sin pretender sobrevaluar la teoría y menos aún al filósofo como eticista profesional frente a la resolución de conflictos del mundo real, ni tampoco usurpar el legítimo derecho a intervenir en la disputa de las otras ciencias tanto naturales como sociales.

El trabajo estará dividido en unas primera y segunda partes que serán expositivas, tanto en relación al tipo de teorías como a la clase de dificultades que es posible distinguir en torno a los problemas éticos del medio ambiente. En la tercera parte esbozaré una propuesta.

I

En el Informe Worldwatch del año 1991, Lester Brown indicaba que desde la celebración del primer día de la tierra en 1970, el mundo había perdido millones de hectáreas de capa de árboles y extendido los desiertos en forma muy significativa, habían desaparecido miles de especies

vivas, la población mundial había crecido a niveles alarmantes (Brown, 1991, 17 ss). El propósito del director del Worldwatch Institute no era simplemente alarmar sino señalar la contradicción existente entre la creciente participación política y ciudadana en los temas del medio ambiente, la creación de departamentos y leyes destinadas a penar su destrucción, incluso el surgimiento de numerosos grupos ecologistas, por un lado, y el deterioro que mostraban todos los indicadores importantes de sistemas naturales. A pesar del diagnóstico pesimista, en el año 1990 las esperanzas estaban aún cifradas en aquella Conferencia de Naciones Unidas bautizada «Cumbre de la Tierra», que se celebraría en Río de Janeiro en 1992. Allí tuvieron lugar compromisos jurídico-políticos importantes como la firma de la Convención sobre cambios climáticos y biodiversidad, la Declaración de principios relativos a los bosques, y la Agenda XXI, que contiene las estrategias y acciones a seguir a fin de poner en práctica los principios defendidos en la Carta de la Tierra. Al mismo tiempo, se habla de que los Estados firmantes asumen un marco jurídico-regulativo y se insiste en el carácter político y moral de los acuerdos. Más allá de los acuerdos o no acuerdos jurídico-políticos de la conferencia, ocurrió allí algo que, a mi entender, tendrá repercusión en el futuro desarrollo de la ética aplicada a los problemas de la crisis ecológica. Temas tales como desarrollo sustentable, calidad de vida, derechos de las futuras generaciones, medio ambiente y derechos humanos y otros no menos importantes, alcanzaron un nivel tan alto de discusión que, por así decirlo, penetraron en la conciencia común como conceptos lo suficientemente ambiguos y dilemáticos como para alentar la discusión teórica sobre los mismos. La filosofía y las ciencias sociales han sido oficialmente invitadas al debate, y si bien la historia no se inicia con esta invitación, el reto es aún mayor puesto que ahora se espera su contribución. Indaguemos, en primer lugar, qué ha ocurrido y está ocurriendo en las teorías filosóficas que intentan responder a los problemas éticos planteados.

El debate ético de fin de siglo entre individualismo y comunitarismo tiene su protagonismo en el ámbito de la crisis ecológica, sólo que aquí el círculo se expande y por el lado del universalismo aparecen individuos sujetos de derechos e intereses que no necesariamente son individuos humanos, sino también animales, vegetales e incluso minerales, y dentro de las comunidades se nombran a los ecosistemas y la biosfera. El punto central de la disputa gira en torno a construir los argumentos enfocando a los individuos o a los sistemas complejos (Hooker, 1992, 155 ss). El debate se desarrolla del siguiente modo. O bien se adopta una perspectiva metodológica atomista-individualista, perspectiva que es posible sostener tanto si se aboga por preservar el medio ambiente y frenar su destrucción en vista al derecho de personas actuales o futuras a gozar de un medio ambiente con calidad, o también si se propone expandir el círculo del horizonte moral para incluir a individuos de otras especies tales como los animales no-humanos e incluso a

los seres vivientes en general. La perspectiva holisto-comunitaria, en cambio, insiste en la falsedad del individualismo moral e intenta dar cuenta del valor de aquello que denomina «interdependencia ecológica» (Leopold, 1949). Algunos autores que suscriben esta posición afirman, incluso, un igualitarismo entre especies vivas o un principio de imparcialidad que no discrimine ni favorezca a un individuo por pertenecer a una especie superior. Estas posiciones, generalmente aludidas como *deep ecology*, acentúan una visión relacional e interdependiente de la realidad, y postulan una identificación del sujeto con la naturaleza que tiene claras reminiscencias románticas y que, en posturas extremas, constituyen una tesis metafísica más que una propuesta de ética normativa (Attfield, 1993; Naess, 1989).

La confrontación entre atomistas y holistas adquiere matices diferentes según se trate de teorías atomistas que presenten batalla contra la destrucción del medio ambiente en la trinchera de los derechos humanos (generalmente aludidas como teorías *antropocéntricas*) o bien propugnen movimientos de liberación animal o de especies particulares en peligro de extinción (en general acusados de *especieísmo*).

La primera alianza teórica que se produjo entre ambientalistas y liberacionistas terminó en ruptura. Sin duda existen contradicciones entre una postura como la del filósofo australiano Peter Singer, quien afirma la obligación moral por parte de los hombres de minimizar el sufrimiento de los animales no humanos y de tener en cuenta el valor de sus intereses en el cálculo de utilidad, y las ideas extremas de aquellos defensores del medio ambiente que están dispuestos a sacrificar a los individuos a fin de preservar la autenticidad, integridad y belleza de los sistemas ecológicos. Al confrontar las tesis de Aldo Leopold y Peter Singer, Marc Sagoff ha concluido que un defensor del medio ambiente no puede ser, al mismo tiempo, alguien que abogue por la liberación del sufrimiento animal, ni tampoco la inversa (Sagoff, 1984). Por ejemplo, Leopold en su «ética de la tierra» o de la comunidad biótica, sostiene una postura indiferente frente al sufrimiento de los animales, dado que la tierra es una comunidad de partes interdependientes que está sujeta al principio de selección natural y no tiene que ver con un principio humanitario destinado a aliviar el sufrimiento de los animales. Hay que recordar que los depredadores forman parte de esa comunidad natural, y que para Leopold el significado de correcto o incorrecto se determina por el modo en que una cosa contribuye a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. El ataque de Singer al especieísmo, que al igual que el racismo y el sexismo cometen arbitrariedad en el momento de seleccionar los intereses que cuentan desde el punto de vista moral (Singer, 1984, 68 ss), tiene como meta elaborar una versión utilitarista para la defensa de la liberación animal. La base argumentativa de Singer consiste en mostrar que dado que los seres sintientes tienen un interés por no sufrir, y que el sufrimiento es malo, independientemente de la especie viva que lo padezca, entonces se deben promover políticas

para la protección de las especies que estén destinadas a evitar su sufrimiento e incluso a procurar su felicidad. En cambio Tom Reagan, un propulsor de la liberación animal vía reconocimiento de derechos, polemiza con Singer por considerar el planteo utilitarista demasiado débil para hacer frente a las distintas formas de depredación humana sobre el reino animal. Reagan recurre a la idea de valor intrínseco o inherente de la vida, para mostrar que se trata de un problema de derechos de los animales más que de cálculos utilitaristas y que es posible afirmar la injusticia de aquellas prácticas que tratan a individuos con valor intrínseco como si fueran recursos renovables (Reagan, 1983; Gunn, 1983).

Como hemos visto, los argumentos de Singer no son suficientes para fundar una política general de protección de especies, dado que, por ejemplo, sería posible pensar en un programa incruento de erradicación de especies naturales (Gunn, 1983, 307) o su reemplazo mediante técnicas de ingeniería genética por especies más aptas para la vida en un medio ambiente contaminado, teniendo en cuenta un cálculo utilitarista de maximización de beneficios. Por otro lado, ni Singer ni Reagan atribuyen *status* moral a las especies como tales, en el primer caso porque no son individuos sintientes, y en el segundo porque los derechos se predican solamente de individuos. Reagan admite, en efecto, que si fuera necesario optar moralmente entre salvar la vida de los dos últimos individuos de una especie en extinción o salvar la de un individuo de una especie cualquiera, deberíamos salvar a aquel individuo cuya muerte *prima facie* fuera una ofensa menor para él mismo. Los criterios para proteger especies en extinción según Reagan pueden ser estéticos, culturales o pragmáticos, pero de ningún modo deontológicos (Reagan, 1983, 9.3).

En conclusión, mientras Reagan y Singer se preocupan por los individuos —sea por sus intereses o derechos—, Leopold manifiesta una actitud indiferente por el modo violento en que mueren los individuos en la naturaleza, ya sea por depredación, hambre, frío, parasitismos (Sagoff, 1984). Su meta es preservar los productos de la historia natural, especialmente las comunidades biológicas. Ahora bien, como algunos críticos de la posición de Leopold han argumentado, el concepto de comunidad de la tierra como un sistema de partes interconectadas con funciones no es un argumento para esgrimir responsabilidades morales frente a las mismas (Johnson, 1984, 354) y no constituye, por tanto, una propuesta alternativa frente a los proyectos fundados en derechos o intereses de los individuos. En algunos casos, hay autores que ni siquiera se proponen elaborar una propuesta ética alternativa. Arne Naess, por ejemplo, retoma la distinción kantiana entre una acción bella y una acción moral y propone hacer frente a la crisis ecológica superando el marco moral, que a su modo de ver no alcanza para convencer a un pescador noruego sobre la necesidad de fijar cuotas para la pesca, porque se trata de un planteo sujeto a contra-argumentos y demasiado limitado (Naess, 1993, 71). Las posiciones analizadas ponen el acento en la imposibilidad de conciliar posturas de intereses o dere-

chos de individuos no humanos con la defensa de la biosfera o de los ecosistemas en su conjunto. Esta situación se repite cuando se analizan teorías que enfrentan los poblemas de la crisis de recursos mediante argumentos de «derechos humanos», tales como el derecho a una vida con calidad, o a poder gozar de un mundo en el cual los recursos naturales no estén agotados, endeudados o envenenados. Para referirnos a esta discusión conviene que hagamos referencia a los textos de algunas de las declaraciones internacionales más importantes.

Ya es lugar común afirmar que en la década del setenta se produjo un estallido de la conciencia ecológica. Durante toda esta época tuvieron lugar numerosas conferencias auspiciadas por organismos internacionales como Naciones Unidas, cuyos documentos ya son considerados hoy clásicos en relación con el medio ambiente y su crisis. Es notable que por primera vez en 1972, en la Declaración de la Conferencia de Naciones Unidas celebrada en Estocolmo, aparece la idea de calidad del medio ambiente relacionada con los derechos fundamentales del hombre. Allí se dice: «Los hombres tienen el derecho fundamental a la libertad, la igualdad y las condiciones adecuadas de vida en un medio ambiente con una calidad tal que permita una vida con dignidad y bienestar» (World Commission on Environment and Development, 1987, 330). Del mismo modo, en el informe Nuestro futuro común, de 1987, conocido como Informe Brundtland, se señala: «Todos los seres humanos tienen el derecho fundamental a un medio ambiente adecuado para su salud y su bienestar» y que «los estados deben conservar y usar el medio ambiente y los recursos naturales para beneficio de las generaciones presentes y futuras» (World Commission on Environment and Development, 1987, 348).

Veinte años más tarde, el Principio l de la Carta de la Tierra de 1992 afirma que «los seres humanos constituyen el centro de las preocupaciones relacionadas con el desarrollo sostenible. Tienen derecho a una vida saludable y productiva en armonía con la naturaleza» (La carta de la Tierra, 1992). En las dos primeras declaraciones, el derecho a gozar de un medio ambiente con calidad está directamente asociado al bienestar de los individuos. En la Carta sobre la Tierra, en cambio, se introduce el concepto de desarrollo sostenible y el derecho está asociado a una vida saludable, siempre que esté en armonía con la naturaleza. El Informe Brundtland, por último, introduce como idea novedosa el tema de las generaciones futuras y la conservación de recursos para beneficios de las mismas. Como ha señalado W. Aiken (1992, 191ss), sin duda hay problemas con este tipo de planteos. En primer lugar, la ambigüedad semántica de conceptos como calidad de vida, bienestar y desarrollo sustentable y principalmente «derecho» desde un punto de vista moralmente relevante. En efecto, el resurgimiento de las éticas basadas en derechos de los últimos años ha estado acompañado por una discusión sostenida, entre otras cosas, respecto al déficit pragmático de los derechos cuando se trata de resolver disputas sobre moralidad pública y privada, o entre el bien común y los derechos individuales. Esta discusión no está ausente en

el debate sobre la crisis ecológica, dentro del cual hay autores como J. Lovelock que cuestionan la tendencia a dibujar un círculo mágico alrededor de los seres humanos, separándolos de las demás formas de vida, que así quedan relegadas a un nivel inferior. Y, en realidad, como señala el mismo Aiken, fue nuevamente Leopold quien se opuso a la idea de derecho por considerarla incompatible con el planteo holista de su ética de la tierra, opuesta a lo que denomina un planteo individualista de derechos.

Por otro lado, la ambigüedad del término calidad del medio ambiente, que en general se subsume bajo el de calidad de vida, es otro de los puntos débiles de estas propuestas. Como dice Kurt Baier, la calidad es una propiedad de muchos criterios relativos a las preferencias de los individuos, agravado por el hecho de tratarse de un propiedad evaluativa, lo cual favorece su indeterminación. La calidad del medio ambiente varía según se la considere con un criterio estético, económico, ecológico o de salubridad pública, aun cuando todos estos criterios puedan tener puntos concordantes.

Por último, el concepto de bienestar que, por influencia del utilitarismo, tradicionalmente se asocia al concepto de utilidad como fuente única de valor (Sen, 1989, 55), plantea serias dificultades cuando se lo esgrime dentro de una postura de preservación de recursos naturales. La tendencia a considerar al individuo como un átomo maximizador de utilidades, como generalmente lo hace la economía del bienestar neo-utilitarista, hace impensable la posibilidad de coordinar respuestas para evitar el despilfarro o deterioro de recursos, puesto que en un equilibrio competitivo nadie está en condiciones de asumir los enormes costos que implicaría respetar la naturaleza, si ello no acarrea algún tipo de beneficio personal, teniendo en cuenta que las actividades de depredación resultan altamente rentables para algunos individuos (Ovejero Lucas, 1988, 53). Una de las posibilidades de evitar el conflicto sería admitir, como lo hace Amartya Sen, que las personas pueden tener razones para intentar conseguir otros objetivos distintos del bienestar meramente personal o del propio interés individual. Y éste es uno de los aportes que tanto la ética como otras ciencias histórico-sociales pueden hacer para evitar la crisis.

Pero aun asumiendo las serias dificultades de los planteos deontológicos antes aludidos, algunas de las cuales pueden encontrar vías de solución —por ejemplo, contar con una teoría de derechos elaborada en base a prescripciones correlativas de otros—, sería conveniente no renunciar al lenguaje de los derechos, aunque sin evitar el de las responsabilidades y obligaciones, dada la necesidad de disponer de ciertas restricciones normativas que impidan algunos excesos en los razonamientos consecuencialistas o ecologistas extremos, que impelidos por la urgencia de frenar la destrucción de recursos naturales, proponen realizar trueques de derechos o de justicia social por calidad del medio ambiente. Los movimientos autonomistas de reivindicación de derechos han cumplido un papel decisivo en su afianzamiento. Tal es el caso de los dere-

chos de las mujeres, los negros, los pacientes, los animales. Si bien ya se ha firmado una Carta de derechos y deberes ambientales de individuos, grupos y organizaciones, en Pakistán en 1990 (An Agenda for Common Future, 1990), caben aún los reclamos de las presentes y futuras generaciones frente a aquellos individuos o naciones que destruyen el medio ambiente sin asumir siquiera los costos económicos. Entender tales acciones como violaciones injustificadas de derechos fundamentales es un modo de reforzar su injusticia, al menos desde el punto de vista moral.

II

Me ocuparé en esta sección de exponer algunos de los *problemas* que asoman a la hora de abordar la discusión teórica sobre la crisis ecológica.

Los derechos de las generaciones futuras, o nuestras obligaciones morales respecto de las mismas juegan, sin duda, un rol importante. La preocupación por sus derechos comienza a ser tratada en la literatura filosófica cercana a la ética aplicada, quizás con cierto retraso en relación a lo que ocurrió con los derechos de los animales, que lleva ya años en escena (Parfit, 1982; Feinberg, 1980). El tema de los derechos de las generaciones futuras a gozar de un medio ambiente con calidad, al menos en relación con sus indicadores naturales más importantes, se enfrenta con dos tipos de cuestiones, a saber: 1) a qué clase de entidades es posible atribuir derechos morales y 2) qué tipo de restricciones normativas impondrían tales derechos. En relación con el primer punto, las generaciones futuras, los fetos, los comatosos irreversibles cuya función cerebral ha finalizado, presentan problemas comunes en tanto la existencia ontológicamente precaria de su personalidad moral (Baier, 1984, 220), y a la imposibilidad de determinar con certeza sus intereses, que por lo general se consideran fuentes de demandas o de reclamos legítimos. En el caso de las generaciones futuras debe agregarse que se trata de un conjunto de individuos potenciales, cuyos intereses y necesidades no sólo no se conocen sino que, según opinan muchos, resultan incognoscibles prácticamente. Como señala J. Feinberg, estamos acostumbrados a asociar la idea de derecho con seres que pertenecen a la clase de adultos humanos normales y tienen intereses reales que deben ser legítimamente protegidos. El problema reside, nuevamente según Feinberg, en que ni los fetos, ni las generaciones futuras, ni los vegetales humanos tienen intereses actuales que puedan constituir un sustento teórico para fundar sus reclamos en términos de derechos. Pero esto no implica que ninguno de ellos califique como miembros de nuestra comunidad moral, pues la conclusión de Feinberg es que podemos tener obligaciones morales en relación con todos ellos, aunque no las tengamos por ellos mismos sino por múltiples razones, entre ellas porque no hacerlo sería contra-intuitivo. Feinberg dice —a pesar de que no construye argumentos contundentes para demostrar la existen-

cia de tales derechos— que no hay razones válidas para negar que las generaciones futuras al menos puedan reclamar aquí y ahora reserva de cosas tales como espacio habitable, suelo fértil o aire puro. Pero Feinberg no resuelve el problema acerca del tipo de restricciones normativas que válidamente podrían imponerse, esto es, qué proporción de tales bienes sería obligatorio reservarles.

Annette Baier impulsa una «perspectiva contractualista al estilo de Hume» (Baier, 1984, 245), según la cual una moral digna de respeto debe ser un esquema cooperativo transgeneracional de derechos y obligaciones, y argumenta en favor del reconocimiento de algunos intereses pre-existentes a las personas, los que denomina «intereses humanos comunes», tales como la posibilidad de disponer de un suelo no envenenado, intereses que no dependen de la conciliación de deseos o gustos de los individuos reales. Según Baier, no es necesario conocer a las personas para estar informado de la totalidad de sus intereses, pues algunos de ellos pueden ser predicados en común de todo ser humano. En relación a las obligaciones que las generaciones actuales tienen para con las futuras, Baier no propone una teoría sino que realiza una constatación basada en intuiciones compartidas. Ellas nos obligan a adoptar políticas de control de población, teniendo en cuenta el arduo problema de compatibilizar los derechos de reproducción de las personas actuales, y a contraer obligaciones de justicia entre generaciones que prescriben proteger los sistemas de apoyo de la vida de la tierra y no comprometer la capacidad de las generaciones futuras a concretar los intereses humanos comunes.

La cuestión de justicia entre generaciones, que acabamos de abordar con Baier, tiene matices que conviene señalar. En la teoría de la justicia de Rawls, por ejemplo, los miembros de las generaciones futuras están representados en la posición original, dado que ninguna de las personas representativas que celebran el contrato sabe a qué generación pertenece. Rawls ha dicho que es «obvio que cada generación se beneficia cuando se mantiene una cantidad de ahorro razonable que capacita a los que vienen después a gozar de una vida saludable en una sociedad justa» (Rawls, 1979, 329). Pero ¿en qué es posible concluir a partir de allí para el tema del medio ambiente, qué cantidad y tipo de recursos constituyen un ahorro razonable? Siguiendo a Rawls, Ronald Green ha elaborado un principio general guía para el pensamiento moral entre generaciones. Green lo hace para aplicar al tema del gasto en salud, pero es posible extrapolar su teoría para abordar el tema en relación con el medio ambiente, cosa que, por otro lado, el mismo Green hace con algunos ejemplos. El principio dice: «Estamos obligados a hacer esfuerzos a fin de asegurar a nuestros descendientes los medios para una calidad de vida mejor que la nuestra, o como mínimo, asegurar que ellos no quedarán en peores circunstancias a causa de nuestras acciones» (Green, 1981, 198).

Green reconoce ciertas dificultades en la formulación del principio, en la medida en que los comparativos «mejor que» o «peor que» se aplican

tanto a aspectos cuantificables como los niveles de contaminación o de generación de residuos tóxicos, como también a aspectos evaluativos no cuantificables, por ejemplo, el nivel de auto-estima o de realización de los individuos, que obviamente también deberán ser considerados. La propuesta de Green es evaluar caso por caso teniendo a la mano una regla heurística que deberá usar todo aquel que quiera juzgar de modo imparcial, y preguntarse: si yo tuviera que vivir en alguna generación futura y fuera un individuo representativo de dicha generación, ¿tendría razones para considerar mi condición como un enriquecimiento en relación con la de aquellos que me precedieron? Dejando de lado el problema de los criterios morales expresados en primera persona (Guariglia, 1989) lo cierto es que la regla tendría al menos consecuencias prácticas para la toma de decisiones sobre qué cantidad de recursos naturales no renovables es necesario conservar y proteger para las generaciones futuras. Por otro lado, si las consecuencias del calentamiento global, la polución, la pérdidas de espacios habitables o el crecimiento de la pobreza fueran sujetas a este test hipotético, claramente podríamos concluir que son injustas todas aquellas acciones que contribuyen a agravar el problema, más aún las prácticas que alientan el aumento del nivel de consumo masivo con la excusa de aumentar el capital y disminuir la pobreza o la injusticia social.

Son importantes también los aportes de Herman Daly desde una perspectiva utilitarista revisada. Es la visión de un economista que defiende una economía basada en el equilibrio físico y en el perfeccionamiento moral (Daly, 1989, 82). Su tesis es partir de las instituciones básicas existentes de la propiedad privada y el sistema de precios, pero al mismo tiempo exigir que ellas se extiendan a nuevos ámbitos tradicionalmente no contemplados, tales como el control de la producción en vistas de las limitaciones de recursos naturales —control que podría realizarse mediante un sistema de cuotas— y la corrección de la desigualdad que impone el sistema de mercado mediante límites máximos y mínimos a la riqueza y los ingresos. Daly vuelve a Bentham, pero para corregirlo. Según Daly, por influencia técnica de la economía, el principio benthamiano «el mayor bien para el mayor número» se ha transformado en «el mayor producto *per cápita* para el mayor número». Daly dice que el criterio de Bentham contiene un *mayor* de más, porque no es posible maximizar al mismo tiempo sino una variable, y por otro lado, porque no está garantizado que la maximización del producto *per cápita* implique una elevación de la calidad de vida de todos. Daly se hace cargo de una de las objeciones más fuertes al utilitarismo, la posibilidad de que la maximización del bienestar sea compatible con una sociedad de opulencia altamente injusta en la distribución de utilidades. La propuesta normativa final de Daly será tibiamente utilitarista, y prescribe: «Las necesidades básicas de los individuos presentes cobran prioridad sobre las necesidades de los individuos futuros, pero la existencia de más individuos futuros cobra prioridad sobre las necesidades triviales de los individuos presentes» (Daly, 1989, 366).

Daly explica que su criterio utilitarista revisado defiende la maximización de la vida o la economización a largo plazo de la capacidad de la tierra para sostener la vida. Nuevamente aquí existe una propuesta para evaluar el tipo de restricciones normativas que sería legítimo imponer a las generaciones presentes en relación con las futuras.

Otro de los temas recurrentes, como hemos visto ya, es el concepto de «calidad de vida». Se trata de una idea desarrollada a fines de la década del sesenta como concepto alternativo frente a modelos netamente cuantitativos, que pretendían reducir el nivel de bienestar a índices materiales tales como el crecimiento del producto bruto, sin contar para ello ni las perturbaciones del equilibrio ecológico ni otro tipo de índices de bienestar no cuantificables, por ejemplo, el nivel de justicia social o de reconocimiento de derechos. Dada la gran cantidad de matices que el concepto incluye, *descriptivos*, *evaluativos* y *normativos*, se torna imprescindible tratar de realizar un breve repaso sobre el mismo.

Baier ha diseñado una definición formal no operativa del concepto «calidad de vida», teniendo en cuenta el «grado de avance hacia una vida óptima o la posibilidad de convertir la vida de quienes habitan una región tan buena como sea posible». Baier toma de Rawls la noción de *planes de vida* de los individuos, esto es, aquellos ligados a sus propias concepciones del bien, pero dentro del marco de una sociedad ordenada con un orden jurídico públicamente reconocido y aceptado. Baier agrega un concepto evaluativo, según el cual una sociedad justa que regule su calidad de vida deberá asegurar a sus miembros un medio ambiente con calidad que les permita tener salud, oportunidades y gratificaciones sociales, además de criterios normativos que se ocupen de la distribución de la calidad de vida en una región. La propuesta de Baier tiene problemas, dado que no estipula criterios sustantivos para especificar en cada caso los niveles de calidad alcanzados. Sin embargo, tiene la ventaja de incluir criterios evaluativos múltiples e incluso aquellos que por no ser cuantificables presentan mayores dificultades, pero que de ningún modo podrán ser soslayados.

H. Bedau asocia la *calidad de vida* con el nivel de justicia social de una región, y considera imprescindible averiguar el tipo de ideales sociales y la prioridad que les asigna una comunidad, a fin de determinar su calidad de vida. Utiliza la teoría de las desigualdades justas de Rawls —aquella que justifica las desigualdades si son en beneficio de los peor situados en la sociedad—, a fin de apoyar una tesis fuerte sobre la imposibilidad de admitir argumentos racionales en favor de algunos bienes sociales. Para nuestro caso, por ejemplo, un medio ambiente limpio y silencioso del cual sólo algunos puedan gozar, si ello se hace a expensas de la justicia social. Bedau utiliza la idea de transacciones de segundo orden para referirse a aquellas en las cuales las ganancias y las pérdidas no se producen en un contexto común, por ejemplo, la lucha entre quienes quieren construir autopistas y quienes desean conservar la identidad de la ciudad y no contaminar. Hay múltiples ejemplos de este tipo

de transacciones que se recomiendan frente a la actual crisis ecológica. Pensemos, por ejemplo, en los trueques de deuda por naturaleza propuestos por los países acreedores a fin de frenar la deforestación de bosques tropicales, que en su mayoría se encuentran en los países fuertemente endeudados; o, de modo similar, las propuestas de moratoria internacional sobre talado de bosques primarios que no incluyen fondos para compensar a los países tropicales que dependen económicamente del desmonte masivo. La conclusión de Bedau es que el significado del concepto «calidad de vida» no es simplemente económico, y que acaso no sea siquiera un concepto cuantitativo. Es imprescindible identificar las transacciones de segundo orden, a fin de evaluar las políticas de conservaciones y preservación de recursos naturales no renovables.

Me referiré, por último, a otro conjunto de dificultades que tienen relación con los problemas éticos del medio ambiente. Es frecuente considerar que la preservación del patrimonio ecológico de la humanidad es equivalente a no respetar la propiedad privada, que es una de las instituciones básicas de las sociedades democráticas liberales. En el capítulo X de la Agenda XXI, por ejemplo, se sugiere a los gobiernos que «utilicen la legislación y los incentivos económicos para fomentar la utilización y ordenación sostenible de los recursos de tierras, prestando especial atención a las tierras agrícolas (Agenda XXI, 1992). ¿Implica esto que los gobiernos deben prohibir las técnicas necesarias para el desarrollo de la agricultura moderna, tales como refertilización, el riego, los cercos para alejar hervíboros, pesticidas, y técnicas que conducen a un aumento de la producción pero al mismo tiempo a la disminución de tierra fértil, y que afectan a la diversidad y estabilidad de los ecosistemas? Todo depende del concepto de *propiedad privada* y de *justicia* que se tenga en mente. Como indica Macphearson, el concepto moderno de propiedad como derecho a usar y disponer de cosas *materiales* —incluso de tierra y de productos naturales— es consecuencia de ciertos cambios o estrechamientos del concepto debidos, en parte, a la conversión de las sociedades modernas en sociedades de mercado. La propia persona, los talentos, los derechos y libertades que para Hobbes fueron considerados propiedad del individuo, pasan a depender de la propiedad material que se posee y se puede enajenar en el mercado. Por otro lado, del concepto de propiedad considerado originariamente tanto como derecho a excluir como a no ser excluido del uso o disfrute de cosas de uso común como tierras, lagos, parques, etc., solamente ha quedado el primer significado, el de *excluir a otros* del uso o disfrute de algo (Macphearson, 1985, 111 ss.). Serían necesarios ciertos cambios en la idea de propiedad como derecho exclusivo a alienar y excluir, a fin de recobrar un sentido más amplio que un derecho a cosas o rentas. Según Macphearson esto permitiría tratar el derecho a la calidad de vida como un derecho a la propiedad, «sin que todo el prestigio de la propiedad actúe en contra de él sino a favor» (Macphearson, 1985, 109). Si bien es cierto que el derecho a la propiedad no in-

cluye el de su destrucción, y que los gobiernos han avanzado lentamente en ciertas regulaciones que restringen el uso de la propiedad a aquello que desde el punto de vista ecológico no implique la destrucción del recurso —regulaciones que en la mayoría de los casos están fundadas en la necesidad de proteger los bienes públicos—, lo cierto es que tales restricciones son ilegítimas si se realizan a expensas de la justicia. Para continuar con el ejemplo de la modernización agraria, es claro que los productores recurren a diversas estrategias para proteger el suelo, tales como rotación de cultivos o un cultivo anual. Sin embargo, es extremadamente improbable que un productor pequeño pueda dejar descansar el suelo y no dedicarse al cultivo doble, si no se tiene en cuenta que las medidas conservativas y sus costos no son meras externalidades sino que también constituyen una parte de las responsabilidades comunes pero diferenciadas que los estados han asumido a fin de proteger y restablecer la salud y la integridad del ecosistema tierra (Carta de la Tierra, Principio 7).

La controversia que tuvo lugar en el estado de Oregón entre la suerte del búho manchado del Pacífico *versus* el empleo de quienes trabajan en el talado de árboles, conocida como la polémica entre búhos y empleos, ha demostrado ser una falsa controversia a largo plazo, dado que la tala empobrece a la gente del lugar por perturbar sus propios sistemas de explotación del bosque, del cual dependen sus empleos. Pero si bien esto es cierto a largo plazo, no debe olvidarse que existe un antagonismo entre los plazos económicos y los plazos ecológicos (Martínez Alier, 1991) y que la aceptación generalizada de criterios de rentabilidad a corto plazo es incompatible con el buen uso de los sistemas ecológicos. Mientras que los objetivos ambientalistas y desarrollistas no sean definidos sobre la base de la justicia social y el mejoramiento de la calidad de vida, las controversias no habrán sido eliminadas.

III

Jon Elster ha ideado un ejemplo para el análisis de la racionalidad colectiva que, a mi modo de ver, resulta singularmente apropiado para exponer una propuesta normativa frente a la crisis ecológica. El caso de Elster es el siguiente:

> Un centenar de campesinos posee tierra comunitaria adyacente a un río. En cada parcela hay unos pocos árboles y un área de tierra para cultivar. A medida que las familias aumentan en número y tamaño, deciden ir talando los árboles para habilitar más tierras para cultivo. Una vez cortados los árboles las raíces dejan de fijar el suelo y la tierra es erosionada por el río. Este proceso afecta no solamente a la tierra en que estaban plantados antes los árboles sino también a parte de la tierra previamente utilizada para cultivo. Una condición necesaria para que tenga lugar la erosión en cada una de las parcelas individuales es que los árboles talados lo sean en todas las parcelas adyacentes (Elster, 1988, 47).

Dejaré de lado las tres maneras distintas de narrar la historia que propone Elster, y me concentraré en la última versión, aquella que acertadamente sugiere que para detener la erosión en una parcela es necesario y suficiente que se planten árboles en esa parcela y en todas las demás adyacentes, para evitar que los árboles plantados se pierdan por efecto de la erosión producida por el río. Pero para ello también es necesario que todos los agentes tengan información acerca de la conducta de los demás, e incluso acerca de sus respectivas preferencias y creencias. Sólo las personas que actúan sobre la base de una acción concertada e informada estarán en condiciones de evitar resultados colectivamente desastrosos y de impedir que los individuos arrojen la basura en los jardines del vecino (Elster, 1988, 53).

La coordinación de acciones es, sin duda alguna, la condición para sostener políticas de preservación del medio ambiente. Pero lamentablemente uno de los problemas más profundos con los que se encuentran los científicos sociales en la actualidad es determinar el modo en que sea posible coordinar acciones en sociedades complejas sumamente especializadas, con estructuras de interacción deficitarias, anomia, falta de información y de motivación. La tendencia a considerar el mercado como el lugar donde pueden ser eliminadas las tensiones de las sociedades pluralistas, y a descartar gran parte de la información sobre deseos, creencias y preferencias de los individuos a fin de garantizar la racionalidad de la toma de decisiones colectivas, es otra de las causas de su imposibilidad (Domènech, 1989). También en el marco de las teorías éticas se producen sucesivos recortes de la información que, indirectamente, afectan a la coordinación de acciones. Sen ha planteado los inconvenientes de lo que denomina «constricciones informativas» que implícita o explícitamente imponen las teorías éticas. Ambas constricciones tienen consecuencias para los problemas del medio ambiente, pero de distinto tenor. Para el caso de las teorías éticas deontológicas universalistas herederas de Kant, Sen habla de restricciones explícitas de la información a aquello que cuenta moralmente en función de la necesidad de realizar juicios similares en circunstancias similares, lo cual excluye toda información no incluida en la similaridad de las circunstancias (Sen, 1985, 170). No cabe duda de que esto ha producido un estrechamiento de la teoría ética al punto que ella ha dejado, en algunos casos, el tema de las preferencias, deseos y convicciones de los individuos como «variables libres» (Gewirth, 1982, 132) que importan si entran en el espacio de lo que es similar. Las sucesivas transformaciones de los principios morales universalistas desde Kant en adelante han terminado por descuidar, en algunos casos, nociones tales como convicción, autonomía, libertad interior y persona, que para Kant fueron el real motivo de su propuesta moral. Una vida moral sin convicción, con una autonomía empobrecida y una libertad interior poco considerada, no puede contribuir demasiado a la coordinación de acciones. Restricciones informativas implícitas, dice Sen, son en cambio

las que imponen las teorías utilitaristas con su «parsimonia informativa» (Sen, 1985). Ellas filtran toda referencia que no tenga que ver con la utilidad o el bienestar de los individuos, y dejan de lado aspectos de la persona que hablan de las condiciones para la acción, que refieren a la libertad, autonomía y planes de automodelación del carácter o modos de realización distintos del mero consumo de bienes. Las consecuencias para la crisis ecológica de esta mezcla de utilitarismo y mercado desregulado han sido francamente desastrosas. En primer lugar, porque el mercado es el lugar menos apropiado para impulsar preferencias o necesidades duraderas que no tengan que ver con el intercambio, pero que puedan contribuir a coordinar acciones, tales como el respeto por la naturaleza, la solidaridad o los ideales de la buena vida, a menos que se impongan restricciones destinadas a dar cabida a dichas variables (Domènech, 1989, VIII, I). En segundo lugar, porque aun cuando los individuos quisieran adoptar una actitud preservacionista, el mercado se los impediría. Asumir los costos de la preservación del medio ambiente sin tener información sobre la conducta que seguirán aquellos con quienes interactúo, no solamente no es competitivo sino que puede ser irracional en términos ecológicos, pues de nada sirve que uno no contamine si todos los demás lo hacen. «La competencia y el egoísmo son tanto los requisitos para la catástrofe ecológica como para el éxito del mercado» (Ovejero Lucas, 1991, 52).

Sin embargo, creo que es erróneo pensar que ante la crisis ecológica la ética se ha quedado sin recursos, y que la solución es o bien la mística o bien la metafísica. Sin duda que quien se ubique en el austero espacio en el que algunos pensadores han encorsetado a la ética a causa de sucesivos estrechamientos de sus conceptos básicos, podrá experimentar la necesidad de huir en busca de respuestas hacia disciplinas filosóficas menos limitadas. La ética, empero, aún puede construir propuestas normativas:

1. En primer lugar, el criterio moral que Kant formulara hace dos siglos y que luego de múltiples críticas y reconsideraciones conserva como núcleo semántico principal la idea de igualdad y de inmoralidad de las excepciones, podría aportar mucho si se lo expresara como un principio sustantivo restrictivo, que descartara por moralmente incorrectas «aquellas acciones cuya práctica generalizada es incompatible con la preservación del medio ambiente». Si se generalizara el nivel de consumo de los países más ricos del mundo, tomando cualesquiera de sus indicadores más relevantes desde el punto de vista ecológico, tales como las emisiones de carbono, el uso de materiales vírgenes o la generación de desechos tóxicos, es evidente que el daño sería irreversible. Por otro lado, el hábito de aplicar el test de universabilidad a patrones de conducta considerados socialmente aceptables desde el punto de vista de la acción individual, pero que serían desastrosos en el nivel general, podría contribuir a generar una conciencia ecológica más acorde con una cultu-

ra preservadora y crítica del consumo desenfrenado y devorador de bienes posicionales no duraderos.

2. En segundo lugar, es innegable que la ética tiene que ensanchar su base informativa e incorporar conceptos que han sido desplazados o bien por una excesiva reducción deontologista, como es el caso de los aspectos evaluativos referidos a la buena vida, o bien por la infravaloración con que las «éticas de la responsabilidad» tienden a tratar los aspectos ligados a la convicción. Las éticas comunicativo-consensuales al estilo de Habermas han hecho avances importantes para incorporar mayor nivel de información al discurso argumentativo moral, dado que consideran como condición indispensable para el diálogo el reconocimiento de los intereses de todos los afectados y, al mismo tiempo, la posibilidad de someter a crítica o transformación los intereses no generalizables. En esto se oponen al mero agregado de intereses propugnado por las doctrinas utilitaristas clásicas, o a la reducción de la información a lo que es mensurable en términos de bienestar material. Si bien Habermas dice que su teoría no es especialmente apta para responder a las cuestiones básicas de la ética ecológica porque ella limita el círculo de los destinatarios a los sujetos capaces de lenguaje y acción, y no tiene respuestas para la vulnerabilidad de las criaturas que no hablan (Habermas, 1991, 128). Su propuesta ha servido, al menos, para ampliar la base informativa de los factores a considerar desde el punto de vista moral. Habermas relativiza el papel del filósofo como experto frente a las «vergüenzas político-morales que afectan nuestra existencia», una de las cuales es el riesgo de destrucción del planeta, pues a su entender lo máximo que el teórico moral puede pretender es informar acerca de lo que, en condiciones normales, nadie ignora. A mi modo de ver, ello no implica negar el papel del filósofo como eticista, sino reservarle un lugar importante también a la política y a las ciencias histórico-sociales. Y ésa es, por cierto, una buena descripción de lo que deba ser la ética aplicada a los problemas del medio ambiente.

3. En tercer lugar, sería necesario volver a revisar los contenidos normativos y valorativos que dieron origen al sujeto moral autónomo, para recobrar su fuerza creativa y crítica que los modernos soñaron y que algunos contemporáneos confunden con un egoísmo tolerante. Sería importante redefinir la libertad en términos de deseos autónomos, para diferenciarla del cariz compulsivo que adquieren los deseos heterónomos modelados por las sociedades opulentas, y encontrar así un modo de unir responsabilidad y convicción, dos aspectos de la ética que nunca debieron haberse separado tan radicalmente.

4. Por último, es imprescindible impulsar la creación de sociedades más justas que no truequen sentido por consumo, y propongan políticas de redistribución mediante mecanismos que permitan reconocer la deuda ecológica que, en el nivel nacional e internacional, tienen aquellos que más consumen y contaminan el medio ambiente frente a los que sólo soportan el deterioro e, incluso, han aportado ya el mate-

rial y el conocimiento acumulado para que hoy existan bancos genéticos en los países desarrollados (Hobbelink, 1992, 57 ss). Éste sería uno de los temas a tratar en debates públicos en los cuales participaran los representantes de las instituciones involucradas. Y aunque ellas no arribaran a un consenso, facilitarían al menos la publicidad, que es una de las condiciones de la justicia. Para tal fin sería útil incorporar información sobre la historia de la destrucción ecológica, y hacer justicia a quienes reclaman con razón el papel que juega la destrucción ecológica como arma de conquista política desde la destrucción del sistema incaico de agricultura en terrazas hasta la guerra del Golfo (Brailowsky y Fogelman, 1990).

BIBLIOGRAFÍA

Agenda XXI (1992), *La cumbre de la Tierra. Eco 92,* Universidad Nacional de La Plata, La Plata.

Aiken, W. (1992), «Human rights in an Ecological Era»: *Environmental Values 1*, 191-203.

Attfield, R. (1993), «Sylvan, Fox and Deep Ecology: A View from the continental Shelf»: *Environmental Values* 2, 21-32.

Baier, K. (1977), «Hacia una definición de "calidad de vida"», en R. Clarke y P. C. List (eds.), *Crecimiento económico y calidad de vida*, Troquel, Buenos Aires, 85-114.

Baier, A. (1984), «For the sake of future generations», en T. Reagan (ed.), *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States.

Brailowsky, A. E y Fogelman, D. (1990), *Memoria verde*, Sudamericana, Buenos Aires.

Brennan, A. (1992), «Moral pluralism and the environment»: *Environmental Values 1*, 15-34.

Brown, L. (ed.) (1991), *La situación en el mundo. El Informe Worldwatch y las opciones para el restablecimiento de la salud de nuestro planeta*, Sudamericana, Buenos Aires.

Brown, L. (ed.) (1992), *La situación en el mundo. El Informe Worldwatch*, Sudamericana, Buenos Aires.

Callicott, J. (1992), «La nature est morte, vive la nature»: *Hasting Center Report 22*.

Clark, M. (1992), «Task for future ecologists»: *Environmental Values 1*, 35-47.

Clarke, R. O. y List, P. (eds.) (1977), *Crecimiento económico y calidad de vida*, Troquel, Buenos Aires.

Cooper, D. y Palmer, J. A. (1992), *The environment in question. Ethics and global issues,* Routledge, London-New York.

Cortina, A. (1992), «Etica comunicativa», en V. Camps, O. Guariglia y F. Salmerón, *Enciclopedia iberoamericana de filosofía. Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid.

Daly, H. (comp.) (1989), *Economía, ecología, ética. Ensayos hacia una economía del estado estacionario*, Fondo de Cultura Económica, México.

Declaración de Río sobre el medio ambiente y el desarrollo (1992), Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
Domènech, A. (1989), *De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte*, Crítica, Barcelona.
Domènech, A. (1990), «Summum ius summa iniuria», en C. Thiebaut (ed.) (1991), *La herencia ética de la Ilustración*, Crítica, Barcelona.
Elster, J. (1979), *Ulysses and the Sirens*, Cambridge University Press, Cambridge.
Elster, J. (1988), *Las uvas amargas*, Península, Barcelona.
Feinberg, J. (1980), *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.
Georgescu-Roegen, N. (1983), «Mitos de la economía y energía» en H. Daly (1983).
Gewirth, A. (1982), *Human Rights*, Chicago University Press, Chicago-London.
Green, R. (1981), «Justice and the Claims of Future Generations», en E. Shelp (ed.), *Justice and Health Care*, Reidel, United States-England.
Guariglia, O. (1988), «El principio de universalización y la razón práctica. Primera parte»: *Crítica 20*, 31-54.
Guariglia, O. (1989), «El principio de universalización y la razón práctica. Segunda parte»: *Crítica 21*, 341.
Guariglia, O. (1993), *Ideología, verdad y legitimación*, Fondo de Cultura Económica, México.
Habermas, J. (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
Habermas, J. (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
Habermas, J. (1991), *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona.
Johnson, E. (1984), «Treating the Dirt: Environmental Ethics and Moral Theory», en T. Regan, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States, 336-364.
Leopold, A. (1949), *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, Oxford.
Macphearson, C. B. (1985), *The raire and fall of economic justice and other essays*, Oxford University Press, Oxford; v. e. *Ascenso y caída de la justicia económica y otros ensayos*, Manantial, Buenos Aires, 1991.
Martínez Alier, J. (1991), «La valoración ecológica y la valoración económica como criterios de la política medioambiental»: *Arbor*, 13-42.
Martínez Alier, J. (1993), «Distributional obstacles to International environmental Policy. The Failures at Rio and Prospects after Rio»: *Environmental Values 2*, 97-124.
McQuillan, A. (1993), «Cabbages and Kings: The ethics and aesthetics of New Forestry»: *Environmental Values 2*, 191-222.
Naess, A. (1989), *Ecology, Community and Lifestyle*, Cambridge University Press, Cambridge.
Naess, A. (1993), «Beautiful Action. Its function in the Ecological crisis»: *Enrironmental Values 2*, 67-71.
Norton, B. (1987), *Why preserve Natural variety?*, Princeton University Press, Princeton.
Ovejero Lucas, F. (1988), «La racionalidad en las teorías económicas»: *Arbor 511-512*, 45-79.

Ovejero Lucas, F. (1991), «Economía moral del mercado»: *Arbor 550*, 43-70.
Regan, T. (1984), *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States.
Rottenberg, D. (1992), «Individual or Community? Two Approaches to Ecophilosophy in Practice»: *Environmental Values 1*, 123-132.
Sagoff, M. (1984a), «Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce»: *Report from the Center of Philosophy and Public Policy 4*, 6-8.
Sagoff, M. (1984b), «Ethics and Economics in Environmental Law», en T. Regan, *Earthbound. New Introductory essays in environmental ethics*, Random House, United States.
Sagoff, M. (1991), «Zuckerman's Dilemma. A Plea for Environmental Ethics»: *Hasting Center Report 21*.
Sen, A. y Williams, A. (eds.) (1982), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge.
Sen, A. (1984), «Well-being, agency and freedom»: *Journal of Philosophy 82* (1985).
Sen, A. (1989), *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid.
Singer, P. (1984), *Ética práctica*, Ariel, Barcelona.
Singer, P. y Regan, T. (eds.) (1976), *Animals Rights and Human Obligations*, Englewood Cliffs, New Jersey.
Singer, P. (1997), *Derechos de los animales,* Trotta, Madrid.
United Nations Environment Programm (1982), *World Charter for Nature,* Unep, New York; v. e. *Carta de la Tierra*, 1992.
Westra, L. (1993), «The ethics of environmental holism and the Democratic State: Are they in Conflict?»: *Environmental Values 2*, 125-136.
World Commission on Environment and Development (1987), *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford.

EL PROBLEMA DEL ABORTO: TRES ENFOQUES

Margarita M. Valdés

La palabra «aborto» proviene del latín «*abortus*», participio pasado del verbo «*aboriri*», formado por el prefijo privativo «*ab*» y el verbo «*oriri*», que significa surgir o nacer; de modo que, etimológicamente, «aborto» significa no surgido o no nacido. Aquí entenderemos por aborto el suceso consistente en la interrupción de un embarazo humano no llegado a término, con la consiguiente muerte del embrión o feto. El aborto, en este sentido, puede ser algo que sucede de manera espontánea o inducida; es decir, puede acontecer de manera no intencional o ser provocado mediante un acto intencional y deliberado. Es este último tipo de aborto, el que supone dar muerte deliberadamente a un feto en el útero materno o provocar su expulsión, a consecuencia de la cual también muere, el que como toda otra cuestión de vida o muerte, plantea difíciles problemas morales. La práctica del aborto da lugar, además, a complejos problemas sociales, políticos y de salud pública que no tocaremos aquí, ya que nos concentraremos exclusivamente en el problema de la moralidad del acto de abortar, pero que no pueden omitirse en un tratamiento serio de este asunto que pretenda reflejar toda su complejidad.

El tema de la moralidad del aborto nos coloca en un terreno en el que las opiniones se dividen y en donde las discusiones razonables se hacen difíciles, pues los contendientes en la disputa suelen partir de concepciones diferentes sobre asuntos filosóficos de índole muy general que inciden directamente sobre el asunto a determinar. Más aún, en virtud de que la reproducción humana es sexual, el debate sobre la moralidad del aborto se suele complicar debido a que quienes creen que la sexualidad es un objeto adecuado para moralizar, desvían la discusión sobre la moralidad del aborto hacia otra acerca de la supuesta «moralidad sexual» de quienes abortan o de quienes están de uno u otro lado en esta discusión. Aquí, desde luego, desdeñaremos este último tipo de enfoque por considerar que pierde enteramente de vista la cuestión

central y por provenir de serias confusiones sobre la relación entre moralidad y sexualidad.

En filosofía moral la pregunta central en el debate sobre el aborto tiene que ser: ¿es moralmente aceptable el aborto intencional? La respuesta a esta pregunta suele depender de la respuesta que se dé a otras interrogantes filosóficas más generales: *i)* ¿es el feto una persona?; *ii)* ¿tiene el feto valor moral intrínseco que nos imponga la exigencia de proteger su vida?; *iii)* ¿tiene derechos el feto que estén por encima del derecho de la mujer a la vida y de su derecho a decidir sobre su cuerpo y sobre su vida personal? La gran mayoría de las discusiones filosóficas sobre el carácter moral del aborto son intentos de responder de una u otra manera a alguna de las tres interrogantes anteriores. En lo que sigue abordaremos por separado cada una de estas maneras de aproximarse al problema moral del aborto. Concluiremos examinando algunas consecuencias que pudiera tener esta discusión filosófica para la legislación sobre el aborto.

I. EL CONCEPTO DE PERSONA Y EL PROBLEMA MORAL DEL ABORTO

Si admitimos que es moralmente reprobable quitar la vida a una persona inocente, entonces, si el feto es una persona inocente, el aborto, que supone precisamente privar de la vida al feto, es un acto moralmente reprobable. Pero, para ser una persona inocente es necesario ser una *persona*, preguntémonos, pues, ¿es el feto una persona?

Algunos filósofos piensan que el problema de la moralidad del aborto resulta irresoluble si se comienza por examinar la noción de persona[1]. Creen que tal noción es resbaladiza en el mejor de los casos y, en el peor, subjetiva o relativa a la «escala de valores» que cada uno acepte; suponen, pues, que no es posible llegar a un acuerdo razonable sobre qué hemos de considerar una persona. Según estos filósofos, el concepto de persona no es un concepto empíricamente determinable; el hecho de contener notas valorativas hace imposible, nos dicen, llegar a un acuerdo sobre su extensión. Sin embargo, al abordar el problema de la moralidad del aborto, parece inevitable tocar la cuestión de si el feto es una persona, al menos por dos razones: primero, porque no es para nada obvio que un concepto valorativo no pueda tener criterios objetivos, públicos, de aplicación correcta y ser, por lo tanto, un concepto compartido; segundo, porque la idea de que el feto es una persona es recurrente en los argumentos de quienes consideran que el aborto es una especie de homicidio y alguna respuesta tiene que dárseles.

La noción de persona es una de las más complicadas nociones de la metafísica; es, como señalamos antes, una noción con indudables tintes valorativos: las personas son un tipo especial de entidades que tienen

1. Cf. Glover, 1977, esp. cap. 9.

derechos inalienables y que nos imponen exigencias morales específicas. En las discusiones sobre la moralidad del aborto, con frecuencia se mezclan distintas nociones de «persona» o «ser humano», lo cual complica y oscurece el debate. Conviene distinguir por lo menos cuatro nociones diferentes y preguntarnos con respecto a cada una de ellas si el feto es una persona.

En primer lugar, frecuentemente se usa en las discusiones sobre el aborto una noción biológica de persona o de ser humano; se suele alegar que el hecho de estar vivo y tener el ADN propio de la especie *homo sapiens* es suficiente para ser una persona, de modo que un óvulo humano fecundado sería, en este sentido, una persona. Esta peculiar noción de persona, sin embargo, se topa de inmediato con una dificultad: todas nuestras células vivas tienen el ADN humano, no aceptaríamos, sin embargo, que cada una de ellas sea una persona. Quienes objetan al aborto tienen que añadir a su noción biológica de persona al menos una nota más; esto es, tienen que exigir que además de ser un organismo vivo con el ADN humano, sea el producto de la unión de dos gametos humanos y haya iniciado un proceso de desarrollo determinado por su material genético único. De modo que no cualquier célula viva sería una persona, pero un óvulo fecundado sí lo sería. Esta propuesta, sin embargo, plantea nuevamente dificultades. Primeramente, es evidente que tenemos intuiciones morales muy diferentes frente a un óvulo fecundado que las que tenemos frente a una persona humana hecha y derecha: al primero no lo vemos como algo que podamos lastimar (ya que carece de toda sensibilidad), ni como algo cuyos deseos, intereses personales o planes de vida podamos contrariar (pues simplemente no tiene ninguno), ni como algo con lo que nos podamos relacionar afectivamente a la manera como lo hacemos con las personas hechas y derechas. Esto es, los óvulos fecundados son diferentes de las personas nacidas precisamente en aquellos aspectos que importan para la moralidad. En segundo lugar, la noción de persona pertinente para una discusión moral no parece tener nada que ver con la genética ni la biología: podemos concebir personas que no tengan el código genético humano y, tal vez, dado que existe la creencia en un Dios personal, personas que carezcan de toda propiedad genética o biológica. Las personas efectivamente nos plantean exigencias morales, pero las características personales que dan lugar a tales exigencias son de una índole enteramente diferente de las meramente biológicas. De modo que si se dice que el cigoto es una persona por el hecho de tener un código genético humano y haber iniciado un proceso de desarrollo, y que por lo tanto nos impone la obligación moral de respetar su vida, o bien se está dando un salto argumentativo injustificado o bien se está pensando, no en las propiedades biológicas del cigoto, sino en sus «propiedades potenciales», en las que podría llegar a tener.

Aquí entra la segunda noción de persona que figura en estas discusiones, la de «persona potencial»: si bien el óvulo fecundado, se nos dice, no es una persona real, sí es una persona potencial y en tanto que tal nos

impone la obligación de respetar su vida. Una persona potencial es algo que ha iniciado un proceso natural de desarrollo que culminará con la producción de una persona real. Un óvulo humano fecundado tiene el material genético necesario para convertirse, si nadie interfiere en su desarrollo, se dice, en una persona humana cabal única en su especie. En este contexto, sin embargo, cabe señalar que es un hecho que hay óvulos fecundados que sin que nadie «interfiera en su desarrollo» se abortan espontáneamente y no se convierten en nada. De modo que la potencialidad del óvulo fecundado hay que entenderla en sus dos aspectos: el positivo y el negativo. Como señala Aristóteles en su *Metafísica* (9.8.1050b), «toda potencia es a la vez una potencia para lo opuesto; pues [...] todo lo que tiene la potencia de ser puede no ser actualizado. Aquello, entonces, que es capaz de ser puede ser o no ser. [...] Y aquello que es capaz de no ser es posible que no sea». Un óvulo fecundado puede tanto convertirse en una persona real como no convertirse en nada ulterior. Ahora bien, como señalamos antes, el óvulo fecundado o el feto inmaduro (esto es, la «persona potencial») considerado como lo que es y no como lo que pudiera llegar a ser, carece de propiedades intrínsecas reales que nos compelan a verlo como persona y que por sí mismas nos planteen exigencias morales; sus llamadas «propiedades potenciales» (que no son más que ciertas propiedades biológicas reales) adquieren en efecto un valor moral *derivado* cuando, en una etapa posterior, logran conectarse causalmente con otras propiedades, ya no meramente biológicas, de una persona real, es decir, cuando efectivamente dan lugar a propiedades moralmente significativas; pero en caso de no darse esa etapa posterior, no hay nada de donde la supuesta persona potencial pudiera adquirir valor moral. Si lo anterior es correcto, resulta que aun cuando concedamos que un óvulo fecundado puede ser conceptuado, en algún sentido, como una «persona potencial», esto es, como el antecedente causal de una posible persona, esto no basta para justificar la creencia de que es intrínsecamente malo quitarle la vida. La personalidad potencial del óvulo fecundado o del feto no basta, pues, para fundamentar la prohibición moral de abortar. Tiene que apelarse a una noción más espesa de persona si ha de argumentarse que el aborto es un acto intrínsecamente malo.

Con esto llegamos a la noción de persona verdaderamente relevante para el debate acerca de la moralidad del aborto; esto es, a la noción metafísica de persona, cuya extensión, como veremos más adelante, coincide con la del concepto de «persona moral». Preguntémonos, pues, si es el feto una persona en el sentido metafísico del término.

Las personas son individuos peculiares en el mundo que nos rodea. La noción metafísica de persona presenta especiales dificultades cuando abordamos el tema de la moralidad del aborto, debido a que quienes intentan analizarla toman como paradigma de persona, no sin razón, a humanos adultos que gozan de todas sus facultades[2]. Así, desde Aristóteles,

2. Cf. Singer, 1979, caps. 3 y 6; Tooley, 1983, cap. 5; y Warren, 1973.

se mencionan como condiciones necesarias para ser un ser humano o una persona, en el sentido metafísico de este término, diversas capacidades psicológicas y racionales que nos obligan a contestar negativamente la pregunta acerca de si el feto (o para el caso el recién nacido, el niño pequeño o el retardado mental profundo) es una persona, pues evidentemente el feto no piensa, ni tiene memoria, ni autoconciencia, ni planes de vida, ni intereses o deseos, ni la capacidad de actuar intencionalmente o de relacionarse afectivamente con otras personas. Peter Strawson, sin embargo, en su libro *Individuals*[3], aborda esta difícil cuestión de una manera más abstracta e iluminadora. Dentro de la perspectiva de lo que él llama una «metafísica descriptiva» que, a diferencia de una metafísica revisionista, se propone investigar cuáles *son* nuestros conceptos básicos y no cuáles *deberían* ser, Strawson se pregunta qué es lo distintivo de nuestro concepto de persona, cuáles son los rasgos que hacen a las personas diferentes de cualquier otro tipo de particular. Su respuesta es sencilla y profunda: las personas son particulares básicos a los que podemos atribuir *tanto* propiedades corpóreas *cuanto* estados de conciencia. Esta caracterización captura una intuición fundamental: no reconoceríamos como una persona (en el sentido normal de esta palabra) a algo puramente material que no tuviera o no fuera capaz de tener ninguna propiedad psicológica o que careciera de la habilidad para llevar a cabo cualquier acción intencional. Si algo tiene sólo propiedades materiales, digamos, una piedra o un helecho, no veremos a ese algo como una persona, no podremos comportarnos con ese objeto como nos comportamos con una persona, no tendremos con él el tipo de consideraciones que normalmente tenemos frente a las personas. Conforme con esta teoría de las personas, responder a la pregunta de si el feto es una persona presupone contestar a la cuestión de si se le puede atribuir con verdad algún predicado psicológico. La respuesta, desde luego, variará según qué consideremos fetos en distintas etapas de desarrollo: un óvulo fecundado no es una persona, como tampoco lo es un feto de dos meses de gestación; pero un feto de seis meses que es capaz de sentir frío, hambre, dolor, incomodidad, es una persona en el sentido metafísico del término que a Strawson le interesa destacar.

Ahora bien, todas las personas metafísicas son a la vez personas morales, ya que las características psicológicas que nos permiten conceptuar a algo como una persona son precisamente tales que nos imponen exigencias morales específicas y hacen posible que nos relacionemos afectiva y emocionalmente con ese algo: si algo es capaz de sentir frío o dolor (o, más en general, experiencias que valoramos negativamente), esa misma capacidad despierta naturalmente en nosotros respuestas afectivas específicas (compasión, deseo de dar protección) y

3. P. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen & Co., London, 1959, cap. 3.

nos impone la exigencia de tratarlo con consideración, de procurar no producir tales sensaciones. De la misma manera, si algo es capaz de tener deseos, de hacer planes para su futuro, de tener intereses, esa capacidad nos permite verlo como vulnerable y como moralmente digno de consideración, de un modo como no podríamos hacerlo con un objeto carente de tales capacidades. De forma que todas las personas metafísicas serían personas morales, esto es, individuos que percibimos como dignos de consideración o respeto y con los que, en alguna medida, podemos relacionarnos afectivamente.

Una vez precisado este concepto de persona podemos volver a la cuestión acerca de la moralidad del aborto. Como indicamos antes, el grado de desarrollo del feto resultará crucial para responder a la cuestión de si el aborto intencional es un acto inmoral o no. Dado que los embriones y los fetos inmaduros no tienen ninguna de las características distintivas de las personas metafísicas y morales, parecería que no son el tipo de entidades respecto de las cuales pudiéramos comportarnos moral o inmoralmente; de modo que el aborto, cuando se realiza dentro del primer trimestre del embarazo, no parece ser *en sí mismo* un acto al que le podamos aplicar un calificativo moral. Podrá convertirse en algo moralmente bueno o malo sólo en la medida en que el acto de abortar sea, a la vez, digamos, un acto de consideración o agresión hacia otras personas o, tal vez, hacia uno mismo.

Uno de los atractivos que ofrece el concepto strawsoniano de persona para entender el debate sobre el aborto es que nos permite explicar por qué tenemos intuiciones morales diferentes en el caso de abortos de fetos inmaduros y en el caso de abortos tardíos. Muchos filósofos coinciden en que la dificultad mayor en la discusión sobre la moralidad del aborto proviene de este hecho: nadie, o casi nadie, piensa que el aborto intencional de un embrión de tres semanas de gestación sea igual, desde un punto de vista moral, que el de un feto de seis meses. La noción de persona metafísica introducida por Strawson nos permite dar cuenta de estas intuiciones morales.

Hay, sin embargo, otras intuiciones morales sobre el aborto ampliamente compartidas que la noción metafísica de persona no parece explicar: *i)* en general, nadie piensa que un aborto realizado en las primeras semanas de gestación, cuando se tiene la certeza de que el feto no es aún una persona metafísica, sea un acto vanal, carente de toda significación, esto es, un acto que pueda hacerse por cualquier tipo de razón. Tanto los que sostienen una postura liberal frente al aborto como quienes tienen opiniones conservadoras al respecto suelen coincidir en que la decisión de abortar en *cualquier* etapa de la gestación es una decisión moral problemática que sólo se justifica por razones morales serias, a diferencia, por ejemplo, de la de extraerse un diente o quitarse un lunar. *ii)* Si el concepto strawsoniano de persona fuera lo único que tuviéramos en cuenta para determinar el carácter moral de un aborto, tal parecería que el aborto de un feto de cinco meses tendría que juzgarse (como lo juzgan

muchos utilitaristas[4]) como equivalente, desde la perspectiva moral, a la destrucción deliberada de un animal con la misma sensibilidad que dicho feto; sin embargo, parece innegable que incluso muchos de aquellos que están en favor de considerar que el aborto puede ser moralmente aceptable, no consideran que la destrucción de un feto humano tenga la misma significación moral que la de un animal con sensibilidad. Si esto es efectivamente el caso, el carácter moral del aborto podría no depender solamente del hecho de que el feto sea o no una persona metafísica.

A fin de explicar la valoración compartida que acabamos de mencionar, Ronald Dworkin ha propuesto recientemente la hipótesis de que lo que dota de un carácter moral al aborto voluntario, aun cuando sea practicado en los primeros días de gestación, es que supone cortar una vida humana que comienza y el hecho de que los humanos compartimos, implícita o explícitamente, un principio general que él llama el «principio de la santidad de la vida humana».

II. EL ABORTO Y EL PRINCIPIO DE LA SANTIDAD DE LA VIDA HUMANA

Varios autores han abordado el tema de la moralidad del aborto desde la perspectiva del valor intrínseco de la vida humana. Para la mayoría de estos autores, el respeto a aquel valor fundamental nos obliga en todos los casos a condenar moralmente el aborto, a abrazar la postura más conservadora. Por las conclusiones a las que llegan podemos colegir que por «vida humana» entienden la de cualquier organismo biológicamente humano, desde el óvulo fecundado hasta la persona adulta hecha y derecha. Para ellos no hay ninguna diferencia moralmente significativa entre el valor de la vida en un extremo y otro del desarrollo de un ser humano. El inicio biológico de una vida humana suele presentarse, en las versiones religiosas de esta postura, como la obra suprema de la creación divina, como algo creado «a imagen y semejanza» de Dios, en las versiones laicas, como el producto más refinado de la evolución natural; es en tanto que tal que tiene un valor intrínseco y que estamos moralmente obligados en todo momento a protegerla y respetarla.

La novedad del enfoque de Dworkin (1993) en su reciente libro, es que argumenta, por una parte, que *todos* los que participan en la discusión sobre la moralidad del aborto, no sólo los conservadores, comparten la idea de que la vida humana es intrínsecamente valiosa, es decir, aceptan el principio de la santidad de la vida humana; de otra manera, no podríamos entender, nos dice, que incluso los más liberales juzguen que la decisión de abortar, en cualquier etapa del embarazo, sea una

4. Cf. Singer, 1979; y Tooley, 1983.

decisión moralmente problemática; por otra parte, como veremos, considera que aceptar el valor intrínseco de la vida humana no conduce necesariamente, como suponen los conservadores, a condenar el aborto en todos los casos. Para desarrollar su argumento, ofrece primero una explicación detallada de lo que significa atribuir valor intrínseco a algo y, luego, caracteriza lo que es una «vida humana» como algo más complejo que el resultado de un mero proceso creativo natural.

La idea de que algo tiene valor intrínseco no es una idea tan misteriosa como pudiera parecer a algunos a primera vista; es, por el contrario, una idea bastante familiar. Valoramos intrínsecamente el arte en sus distintas manifestaciones, la existencia de variadas especies animales, la diversidad de las culturas, el conocimiento, las virtudes humanas. Decir que atribuimos un valor intrínseco a estas cosas es decir que nuestra valoración es independiente de nuestros deseos e intereses, independiente de las satisfacciones o los placeres que nos producen, de la utilidad que pudiéramos sacar de ellas. Es decir, no las valoramos porque subjetivamente nos interesen ni porque nos resulten útiles o sean un instrumento adecuado para la satisfacción de nuestros deseos[5]. Valoramos su mera existencia y consideramos moralmente lamentable su destrucción por ser cosas dignas de ser respetadas y honradas por sí mismas. Dworkin observa que todas las cosas que valoramos intrínsecamente tienen en común el ser productos de algún proceso creativo, natural o humano. Hay en todas ellas una inversión creativa, natural o humana, cuya pérdida sería lamentable, una tragedia, ya que supodría la frustración del acto creativo que les dió lugar.

Si lo anterior es correcto, la existencia de la especie humana es algo intrínsecamente valioso: pensamos que sería una tragedia, algo terriblemente lamentable, su desaparición; pero, no sólo la existencia de la especie, sino la existencia de cada vida humana individual, es también intrínsecamente valiosa: en cada una de ellas confluyen el resultado de un complicado proceso natural y el de otro proceso de creación personal similar, en algunos respectos, sostiene Dworkin, al de la creación artística, dos procesos intrínsecamente valiosos. Podemos ver la vida humana de una persona adulta, por un lado, como una creación suprema de la evolución (o de Dios si se adopta una visión religiosa), que supone el «milagro de la vida» que nos intriga y nos maravilla; por otro lado, como el resultado de un esfuerzo creativo deliberado de forjar una personalidad, un carácter, una sensibilidad, como el producto de una fuerza creadora humana similar a la que valoramos cuando, por ejemplo, valoramos el arte o la diversidad cultural. La inviolabilidad de la vida humana tiene, pues, sus raíces en dos fuentes de lo sagrado o intrínse-

5. En el libro de M. Platts, *Moral Realities. An Essay in Philosophical Psychology*, Routledge, Londres, 1991, encontramos una manera alternativa de argumentar que percibimos valores intrínsecos en ciertos tipos de acciones, así como una fina distinción entre valor subjetivo, instrumental e intrínseco.

camente valioso: la inversión creativa natural y la propiamente humana. La destrucción de una vida humana adulta supone no sólo la de una obra única natural (o divina), sino la frustración de la más alta forma de creación de la que somos capaces: la de una vida personal. Conforme al principio de la santidad de la vida humana, son sagrados tanto el aspecto biológico como el personal de una vida humana; cualquier vida individual de un organismo humano, por incipiente que sea, es digna de respeto y protección en virtud de la compleja inversión natural que representa, y su destrucción se hace más lamentable en la medida en que dicha inversión es mayor. Esto explica, sostiene Dworkin, la idea de que el aborto sea generalmente considerado moralmente más condenable mientras más desarrollado esté el feto.

Si bien los distintos participantes en el debate sobre el aborto parten de la aceptación del valor intrínseco de la vida humana, sus diferencias pueden explicarse, señala Dworkin, por el hecho de que interpretan de diferentes maneras el principio de su santidad; es decir, habrá distintas interpretaciones según que concedan más o menos peso a cada uno de los aspectos que componen la vida humana. Así, los más conservadores, los católicos más ortodoxos, aquellos que no admiten ninguna circunstancia en la que el aborto pudiera ser moralmente aceptable, interpretan el principio de tal manera que conceden un valor moral absoluto al componente biológico del principio de la santidad de la vida; otros, menos radicalmente conservadores, los que consideran moralmente justificado el aborto sólo en el caso en que el embarazo ponga en peligro la vida de la madre, piensan que, ante la ausencia de alternativas, resulta moralmente menos lamentable perder una vida en la que hay sólo el componente biológico, que otra en la que se realizan los dos tipos de componentes propios de la vida humana. Para los moderados, el valor de la vida personal de la mujer sólo en ciertas circunstancias especiales puede prevalecer sobre el valor biológico de la vida de un feto inmaduro; así, consideran que el aborto de un feto inmaduro es moralmente aceptable en aquellos casos en los que el embarazo es producto de una violación o de un incesto, o cuando el feto presenta serias anormalidades genéticas, o cuando la mujer es demasiado joven para ejercer la maternidad. Para los liberales, el aborto es moralmente aceptable en muchas más circunstancias y dentro de plazos de gestación más largos; ellos ven un valor incomparablemente mayor en el componente humano de la vida de una mujer que en el componente meramente biológico de la vida de un feto no viable o no suficientemente desarrollado. Por último, los archiliberales consideran que es moralmente aceptable el aborto en cualquier etapa de la gestación si la mujer embarazada juzga que esto es lo que mejor conviene a sus intereses o planes de vida; para ellos, el valor de la vida biológica del feto nunca está por encima del valor de la vida personal que una mujer haya elegido reflexivamente para sí misma. De este modo, partiendo de la aceptación de un mismo principio, las diversas gamas de conservadores y liberales llegan a con-

clusiones distintas acerca de la moralidad del aborto en virtud de que lo interpretan de diversas maneras. Sus respectivas interpretaciones se hallan estrechamente vinculadas con algunas otras de sus ideas religiosas, culturales, tradicionales, es decir, con ideas muy estructuradoras que permean, por así decirlo, buena parte de nuestro sistema de creencias[6].

Notemos, sin embargo, que, aun cuando ésta sea una manera novedosa de explicar el actual debate sobre el aborto, no se ha ofrecido una respuesta a nuestra pregunta inicial, esto es, a la pregunta acerca de si el aborto intencional es o no moralmente aceptable. La propuesta que hemos examinado nos permite explicar por qué se tienen distintas opiniones sobre la moralidad del aborto, pero no llega a responder cuál de esas opiniones es la correcta. Si alguien sostuviera que las diversas posturas sobre la moralidad del aborto intencional son «correctas» relativamente a la «cultura» o a la «tradición» dentro de la que se expresan, caería en un relativismo vulgar. De modo que, si se quiere evitar el relativismo y responder a la pregunta inicial, se tienen que investigar, y eventualmente evaluar, las razones por las que se adopta una u otra interpretación del principio de la santidad de la vida.

Si interpretar un principio moral como el de la santidad de la vida humana es un asunto razonable y no un mero producto de la casualidad o del capricho o de la aceptación ciega de una tradición cultural, tiene que haber razones para inclinarse por una interpretación y no por otra. Más aún, dado que las interpretaciones rivales inciden en la cuestión relativa a la moralidad del aborto, las razones que se aduzcan para preferir alguna de ellas tienen que ser razones relevantes para la moralidad. ¿Qué razones morales hay, pues, detrás de la aceptación de una u otra interpretación?

La razón que el conservador suele esgrimir para defender su interpretación es, según hemos visto, una razón religiosa o, si se prefiere, una razón teológico-moral: la idea de que cada nueva vida humana es creada directamente por Dios «a su imagen y semejanza» y que, por lo tanto, es intrínsecamente malo destruirla, o la idea de que Dios nos impone, a través del Papa, la obligación moral de respetar la vida de los fetos. Sin embargo, por respetable que puedan parecernos este tipo de razones, cabe señalar que dependen de la aceptación de una creencia religiosa o de una manera religiosa de ver el mundo y, dada la libertad de creencias consagrada en las constituciones políticas contemporáneas de los Estados democráticos, no es el tipo de razón que pueda servir para justificar ninguna legislación pública al respecto. Algunos conservadores, conscientes de este problema, intentan expresar su razón en términos laicos y apelan entonces a la obligación moral absoluta de respetar la obra más refinada de «la Naturaleza». Sin embargo, decir que tal obligación es absoluta parece suponer la adopción de una vi-

6. Cf. Wertheimer, 1971.

sión religiosa de la Naturaleza; sólo así será inteligible la idea de que nos impone *por sí misma* la obligación *moral* de respetar la vida de algunos seres con propiedades puramente biológicas, pues hemos indicado anteriormente que tales propiedades por sí mismas no nos plantean ninguna exigencia moral.

El liberal, por el contrario, podrá apelar a la noción de persona moral que expusimos en la sección anterior para defender su interpretación del principio de la santidad de la vida humana; es decir, podrá argumentar que la moralidad es una institución que rige las relaciones entre *personas*, no las relaciones de las personas con otros entes carentes de sensibilidad y reflexión, de modo que el principio de la santidad de la vida humana tendrá un significado *moral* sólo en la medida en que entendamos por «vida humana» la vida de personas metafísicas y morales, es decir, de entidades a las que podemos atribuir propiedades psicológicas y que pueden plantearnos exigencias morales por el hecho de tener esa clase de propiedades. La vida biológica podrá tener un valor intrínseco, pero éste no será un valor moral[7]. Algo que carece de toda propiedad psicológica no puede formar parte de la comunidad moral y no podemos comportarnos en nuestras relaciones con ese algo de una manera moral ni inmoral. Esto es, de la misma manera como no podríamos comportarnos inmoralmente con el *Guernica*, de Picasso, o con el Cañón del Colorado, tampoco podríamos cometer una acción intrínsecamente inmoral con los fetos inmaduros; tal vez podemos comportarnos de manera bárbara, estúpida o insensible frente a ellos, pero no de una manera inmoral. Y nótese que lo anterior no implica negar que el feto inmaduro tenga algún valor intrínseco, sólo que no se concede que ese valor intrínseco sea de índole *moral*. Tal valor intrínseco será semejante al valor que tienen otras creaciones de la naturaleza. Se puede, incluso, conceder que un feto tiene un valor «más alto» que el de cualquier otro organismo perteneciente a cualquier otra especie animal, y explicar que esta valoración deriva del hecho de que las personas hechas y derechas de nuestra propia especie, que resultan del desarrollo de los fetos humanos, tienen el más alto valor intrínseco moral. Esto puede explicar el hecho de que veamos como un acto de mayor significación moral la destrucción de un feto humano que la de un animal con sensibilidad. Sin embargo, queda aún por explicar por qué la decisión de abortar, en *cualquier* etapa del embarazo, haya de ser para la mujer una decisión *en sí misma* moralmente problemática; la dimensión moral de dicha decisión puede captarse mucho mejor si pensamos que el hecho de elegir o no elegir la maternidad es un asunto de la más alta significación moral para la vida personal de una mujer.

7. Dworkin no distingue en su texto distintos tipos de valores intrínsecos. Sin embargo, hay la idea intuitiva de que el tipo de valor intrínseco que tiene una obra de arte, la Selva Amazónica o la ballena azul, son diferentes del valor moral intrínseco que tienen las personas.

Lo que añade el enfoque dworkiniano a aquel que toma la noción de persona como la clave para evaluar moralmente el aborto, es una ampliación de nuestras valoraciones. La vida humana que tiene un valor intrínseco no sólo es la vida personal humana, sino también la vida biológica humana. Sin embargo, el aspecto personal de una vida humana tiene un valor *moral* intrínseco del cual carecen los organismos con propiedades meramente biológicas. Estos últimos podrán tener un valor intrínseco semejante al de una obra de arte o al de una formación geológica natural única y, por lo mismo, su destrucción puede parecernos trágica, lamentable; merecen, como sostiene Dworkin, nuestro respeto, pero parecen carecer en sí mismos de propiedades reales en las que pudiera fincarse una obligación *moral* de las personas hacia ellos.

III. ABORTO Y CONFLICTO DE DERECHOS

En la tradición católica se ha apelado con frecuencia a los derechos del feto desde el momento de la concepción para fundar una prohibición moral absoluta del aborto[8]. Desde luego, no se trata en este contexto de «derechos positivos» consagrados en alguna legislación, sino de aquellos otros derechos, los derechos humanos, que son condición *sine qua non* para el bienestar de una persona, para que pueda gozar de los aspectos básicos del bienestar humano. Quienes tienen derechos son las personas, de modo que, dentro de esta perspectiva, se asume de entrada que el feto es una persona, como la madre, con pleno derecho a la vida; luego se esgrime este derecho inalienable del feto para considerar el aborto como una especie de homicidio, como un atropello al derecho del feto a la vida y, por lo tanto, como algo absolutamente reprobable. Más aún, si el embarazo pone en peligro la vida de la madre y hay un conflicto entre el derecho a la vida de la madre y el del feto, la doctrina moral católica tradicional apela, entonces, a una distinción considerada moralmente significativa entre «matar directamente» y «dejar morir»[9], para concluir que es moralmente preferible dejar morir a la madre que matar al feto. Está moralmente permitido en algunos casos señaladísimos llevar a cabo acciones (u omisiones) que tengan como consecuencia la muerte del feto (por ejemplo, la teología moral católica admite que a fin de salvar la vida de una mujer embarazada con cáncer en el útero se le puede extraer el útero, aun cuando esto produzca inevitablemente la muerte del feto). En esos casos se apela a la «doctrina del doble efecto»[10] para justificar el acto por el cual se

8. Cf. Grisez, 1970; y Noonan, 1970.

9. Cf. Finnis, 1973.

10. Una exposición y discusión de la «doctrina del doble efecto» y su conexión con la distinción entre matar y dejar morir se encuentra en Foot, 1967. Cf. también la excelente discusión sobre estos temas en Farrel, 1985.

produce la muerte del feto: no era la muerte del feto el efecto que se intentaba con la acción, la acción estaba dirigida a salvar la vida de la madre, y la muerte del feto, aunque fuese un efecto previsible, no era un efecto propositivamente buscado.

Varios autores han tratado de argumentar que conceder que el feto tiene derecho a la vida no conduce a la conclusión deseada por los católicos de una manera tan directa. Así, algunos han sostenido que cuando el embarazo pone en peligro la vida de la madre el aborto puede verse como un caso de dar muerte en defensa propia. Sin embargo, esta manera de ver las cosas plantea una dificultad seria: no es del todo obvio que el aborto pueda conceptuarse como un caso de dar muerte en defensa propia, ya que *i)* el aborto supone la premeditación, *ii)* no suele ser la propia madre amenazada de muerte la que practica el aborto y *iii)* tampoco es obvio que el feto pueda conceptuarse como un «agresor»[11]. Nótese, además, que aun cuando este tipo de argumentación fuera exitosa, lo más que podría mostrar es que el aborto sería moralmente aceptable sólo en el caso en que el embarazo pusiera en peligro la vida de la madre.

Quienes defienden en términos de derechos que el aborto es moralmente aceptable, concediendo de entrada que el feto es una persona con derecho a la vida, apelan a un derecho adicional de la mujer para justificar moralmente el aborto: el derecho a disponer de su propio cuerpo. La madre, sostienen, es dueña de su cuerpo y tiene pleno dominio sobre él, sólo ella tiene el derecho de decidir lo que sucede en su cuerpo y a su cuerpo. Un embarazo no deseado puede verse, entonces, como un caso en el que entran en conflicto dos derechos: el derecho de la madre a decidir sobre lo que sucede en su cuerpo y a su cuerpo y el del feto a la supervivencia. La pregunta, ahora, es: ¿tiene el feto derecho a ocupar el cuerpo de la madre para sobrevivir por el hecho de tener derecho a la vida?

En un famoso artículo, la filósofa norteamericana Judith Jarvis Thompson[12] sostiene que, aun si se concede que el feto es una persona con derecho a vivir, de allí no se sigue que dicho derecho le dé derecho a disponer del cuerpo de la madre. ¿Es acaso una obligación moral prestar el propio cuerpo a fin de que otra persona salve su vida? Comúnmente se suele pensar que tener derecho a la vida quiere decir tener derecho a recibir, al menos, lo mínimo para continuar viviendo; sin embargo, eso que una persona necesita para seguir viviendo, señala Thomson, puede ser algo a lo que no tiene derecho. Ilustra su tesis con un célebre ejemplo: al despertar una mañana descubres que un violinista famoso que padece una seria enfermedad renal ha sido conectado a tus riñones y se te informa que un grupo de amantes de la música ha orde-

11. Cf. N. Davis, «Abortion and Self-Defense»: *Philosophy and Public Affairs*, 3/13 (1984).
12. Thomson, 1971.

nado llevar a cabo esa conexión mientras dormías porque eres la única persona que tiene el tipo de sangre adecuada para que el violinista pueda sobrevivir; la pregunta es: ¿tienes derecho a desconectarte? Aun cuando el violinista tenga derecho a la vida, sigue Thomson, no tiene derecho a usar tus riñones, pues tu cuerpo es tu propiedad exclusiva y tienes un derecho inalienable a disponer de él; de modo que no estás moralmente obligada a permanecer conectada. Si accedes de buena gana a prestarle tus riñones para su sobrevivencia será un acto de generosidad excepcional de tu parte, pero nunca el cumplimiento de un deber moral. Más aún, si la conexión con el violinista pone en peligro tu vida o tu salud, nadie se atreverá a sostener que haces mal en desconectarte. Volviendo a la cuestión del aborto, el hecho de que el feto tenga derecho a la vida no le da derecho por sí mismo, dice Thomson, a usar el cuerpo de la madre para su supervivencia y, si esto es así, sacarlo del útero materno no sería cometer una injusticia con el feto.

Si los opositores al aborto quieren hacer prosperar su argumento tienen que mostrar que, por lo menos en algunos casos, sería injusto que una mujer decidiera sobre la base de su derecho a disponer de su cuerpo privar de la vida al feto. Para esto es necesario mostrar que el feto tiene, al menos en ciertas circunstancias, además del derecho a la vida, un derecho *especial* a que la mujer que lo aloja en su útero proteja su vida, es decir, tiene que mostrar que la mujer tiene en ciertos casos una responsabilidad moral especial de conservar la vida del feto. ¿De dónde puede provenir este derecho adicional del feto y la correlativa responsabilidad moral especial de la mujer?

Algunos podrían alegar que en el caso en que la mujer permitiera voluntariamente la entrada del feto en su cuerpo, el feto adquiriría ese nuevo derecho y la mujer una nueva responsabilidad. Esto permitiría considerar moralmente aceptables aquellos casos de aborto en donde el embarazo es accidental o claramente involuntario. Sería aceptable el aborto de una mujer violada o de una mujer ignorante, o de la que tiene la precaución de tomar anticonceptivos cuando tiene relaciones sexuales o que está razonablemente segura de no ser fértil al momento del coito consentido. Sin embargo, sería inmoral el aborto en el caso en que la mujer hubiera consentido tener relaciones sexuales a sabiendas de que tiene probabilidades de quedar embarazada. ¿Qué diríamos a esto?

El razonamiento anterior parece insatisfactorio por diversas razones. Primero, es sumamente dudoso que el consentimiento a tener relaciones sexuales con el riesgo de embarazarse confiera algún derecho especial a un posible feto resultante. La mujer podrá ser responsable de la presencia del feto en su útero, pero de allí no se sigue directamente que tenga la responsabilidad moral de conservarlo bajo cualquier circunstancia[13]. Volviendo al ejemplo del violinista, podría la mujer en

13. Cf. H. Silverstein, «On a Woman's Responsibility for the Fetus»: *Social theory and practice*, 1/13 (1987).

cuestión haber realizado voluntariamente alguna acción riesgosa (por ejemplo, acercarse al sitio en donde yace el violinista enfermo a sabiendas de que ella tiene el tipo de sangre adecuado para salvarlo) que tuviera como resultado la lamentable conexión, pero no pensaríamos que aquella acción le quita su derecho a desconectarse. En segundo lugar, según el razonamiento en el párrafo anterior, la moralidad del acto de abortar dependería sólo de ciertos estados mentales de la mujer al momento del coito, los cuales podrían ser producto de una confusión o de un estado de ánimo pasajero y que, en todo caso, son difíciles de determinar; pueden no ser para nada claros ni para la mujer misma. Por último, esta propuesta parece no servir de base para dictar normas legales basadas en consideraciones objetivas que pudieran garantizar un tratamiento justo de las mujeres o de los fetos.

Cabe señalar aquí que el derecho de la mujer a disponer de su propio cuerpo, que se esgrime en este intento de justificar moralmente el aborto, es un derecho que no parece ser tan ilimitado como se pretende si consideramos que el suicidio o la automutilación pueden ser moralmente reprobables por ser actos que atentan contra dos valores fundamentales: la vida y la integridad física[14]. Cabe también señalar que el hecho de que la relación entre la mujer embarazada y el feto sea una relación natural (y no artificial como en el caso del violinista descrito por Thomson), arroja algunas dudas acerca de que la mujer embarazada pueda afirmar sin lugar a dudas que su cuerpo es sólo suyo, después de todo el feto podría (si realmente pudiera...) alegar que él fue dotado naturalmente de cierto entorno orgánico necesario para su supervivencia y que ese entorno orgánico es lo que entendemos por cuerpo propio[15]. Por último, vale destacar que cuando se defiende la moralidad del aborto concediendo, por una parte, que el feto tiene derecho a la vida y apelando, por la otra, al derecho de la mujer de disponer de su propio cuerpo, se suele presentar el aborto como un caso de «dejar morir» al feto (no permitirle la permanencia en el útero materno) y no como un caso de «matar directamente». Si efectivamente hay una diferencia moral significativa entre estos dos tipos de acción cuando están dirigidos a una *persona,* como se ha asumido por mor del argumento que es el feto, parece que quien defiende la permisibilidad moral del aborto en términos de derechos tendría que darnos argumentos más poderosos; esto es, tendría que darnos argumentos que mostraran que, bajo ciertas circunstancias (diferentes de la defensa propia, de una situación bélica o de ejecutar a un criminal condenado a la pena capital), es moralmente aceptable quitar directamente la vida a una persona.

Cabe aquí recordar que las dificultades anteriores dependen del supuesto de que el feto es una persona desde el momento de la concep-

14. Cf. Finnis, 1973.
15. Cf. M. Wincclair, «The Abortion Controversy and the Claim that This Body is Mine»: *Social Theory and Practice*, 3/7 (1981).

ción. Al concederle este supuesto al que impugna la permisibilidad moral del aborto apelando al derecho a la vida del feto, se le ha concedido tal vez demasiado, pues aparentemente toda su argumentación depende de tal supuesto. Podrían aquí traerse a colación algunas de las conclusiones alcanzadas en la primera sección de este artículo. Habría que señalar que cuando se conceptúa al feto desde el momento de la concepción como persona, a pesar de no tener ninguna de las propiedades distintivas de las *personas*, o bien se está usando la palabra equívocamente o bien se está cometiendo un franco error categorial. Sospecho que efectivamente quienes impugnan el aborto desde el momento de la concepción usan el término «persona» equívocamente, con un sentido diferente del normal que pone de manifiesto sus orígenes en ciertas creencias religiosas. Es decir, entienden por persona no algo que tiene características corpóreas y psicológicas, sino, tal vez, algo así como «organismo humano con alma». Dejando a un lado las dificultades con la noción religiosa de «alma», darle este sentido a la palabra y aplicarla al óvulo fecundado, depende, como hemos señalado, de aceptar una visión religiosa del mundo que no necesariamente tenemos que compartir todos bajo pena de caer en la irracionalidad. Este uso religioso de la palabra «persona» supone la aceptación de la existencia de Dios y de ciertas entidades puramente espirituales, y expresa una manera religiosa de ver el mundo, ambas cosas producto de la fe y no del mero uso de nuestra razón. Aun cuando sintamos respeto por este tipo de visiones del mundo, cabe observar que las creencias religiosas no pueden ser razones que determinen el contenido del ordenamiento jurídico de un Estado laico[16].

Para concluir, nos referiremos brevemente a las consecuencias de los argumentos antes presentados para dictar una legislación razonable sobre el aborto, una legislación que se apoye en razones que en principio puedan ser comprendidas por todos y cuya pertinencia para juzgar de la moralidad del aborto resulte clara. Si, como vimos en el apartado I, el feto de, digamos, menos de 12 semanas no es una persona en el sentido metafísico y moral de este término y si, como vimos en el apartado II, el feto antes de tener propiedades mentales no tiene un valor intrínseco propiamente *moral*, podemos concluir que el aborto no es un asunto moral *en sí mismo* cuando se lleva a cabo en los primeros meses del embarazo. Si esto es correcto, no hay realmente razones morales para prohibirlo. Dado que las legislaciones que penalizan el aborto pretenden basar su condena o bien en consideraciones relativas a los derechos de las personas o bien en consideraciones morales, tenemos buenas razones para proponer una liberación completa de las leyes sobre el aborto cuando se trata de embarazos de pocos meses. El hecho de que

16. En Farrell (1985) encontramos una postura que combina admirablemente el respeto por las visiones religiosas del mundo y la idea de que es inadmisible que los principios religiosas influyan en el contenido del ordenamiento jurídico.

el desarrollo del feto sea un asunto gradual, obliga al legislador a apoyarse en la opinión de especialistas en embriología para establecer el plazo dentro del cual el aborto, por ser un acto estrictamente privado (en el que no hay víctima) y por carecer en sí mismo de significado moral, quedaría despenalizado. Esta postura moderada sobre el aborto tiene la ventaja adicional de que, aunque no refleje los sentimientos de todas las personas, tampoco ofende los sentimientos de muchas de ellas. Conllevaría, además, la abolición de leyes cuyo costo social y humano ha sido y sigue siendo terriblemente elevado.

BIBLIOGRAFÍA

Brody, B. (1971), «Abortion and the Law»: *The Journal of Philosophy 12,* 68.
Dworkin, D. (1993), *Life's Dominion. An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom,* Knopf, New York.
Fandiño-Franky, A. (1975), *El aborto: 45 documentos del Magisterio,* Ediciones Paulinas, México.
Farrell, M. D. (1985), *La ética del aborto y la eutanasia,* Abeledo-Perrot, Buenos Aires.
Feinberg, J. (ed.) (1984), *The Problem of Abortion,* Wadsworth, California.
Finnis, J. (1973), «The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson»: *Philosophy and Public Affairs* 2/2; v. e. Finnis, J. *et al., Debate sobre el aborto,* Cátedra, Barcelona, 1983.
Fleming, L. (1987), «The Moral Status of the Fetus»: *Bioethics 1*/1.
Foot, P. (1967), «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect»: *Oxford Review* 5; también en Id., *Virtues and Vices,* Blackwell, Oxford, 1978.
Glover, J. (1970), *Causing Death and Saving Lives,* Penguin, London.
Grisez, G. (1970), *Abortion: the Myths, the Realities and the Arguments,* The World, Washington.
Lockwood, M. (1988), «Warnock versus Powell (and Harredine): When does Potentiality Count?»: *Bioethics 3/2.*
Noonan, J. Jr. (ed.) (1970), *The Morality of Abortion,* Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
Pollack Petchesky, R. (1990), *Abortion and Woman's Choice,* Northwestern University Press, Boston.
Regan, T. (ed.) (1980), *Matters of Life and Death,* Philadelphia.
Singer, P. (1979), *Practical Ethics,* Cambridge University Press, Cambridge.
Thomson, J. J. (1971), «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs 1*/1; también en Finnis, J. *et al., Debate sobre el aborto,* Cátedra, Barcelona, 1983.
Tooley, M. (1972), «Abortion and Infanticide»: *Philosophy and Public Affairs 1/2;* también en Finnis, J. *et al., Debate sobre el aborto,* Cátedra, Barcelona, 1983.
Tooley, M. (1984), *Abortion and Infanticide*, Oxford University Press, Oxford.
Valdés, M. M. (1984), «El aborto y el concepto de persona»: *Revista Latinoamericana de Filosofía 2/X.*

Warnock, M. (1984), *A Question of Life. The Warnock Report on Human Fertilization and Embriology*, Blackwell, Oxford.
Warren, M. A. (1973), «On the Moral and Legal Status of the Fetus»: *Monist 1/57*.
Warren, M. A. (1989), «The Moral Significance of Birth»: *Hypatia 3/4*.
Wertheimer, R. (1971), «Understanding the Abortion Argument»: *Philosophy and Public Affairs 1/1*; también en Finnis, J. *et al.*, *Debate sobre el aborto*, Cátedra, Barcelona, 1983.

Las siguientes obras consideran distintos aspectos médicos, sociales y legislativos relativos al aborto en América Latina:

Acosta, M. C. *et al.* (1980), *El aborto en México*, Fondo de Cultura Económica, México.
Barreda Solórzano, L. de la (1991), *El delito de aborto*, Porrúa-INACIPE, México.
Leal, L. M. (ed.) (1980), *El problema del aborto en México*, Porrúa, México.
Machado, G. (1979), *En defensa del aborto en Venezuela*, Ateneo, Caracas.
Pérez Carrillo, A. (1985), *Inconstitucionalidad del delito de aborto*, UAM-Azcapotzalco, México.
Sánchez-Cordero Dávila, J. y Velázquez Arellano, A. (eds.) (1980), *El aborto. Un enfoque multidisciplinario*, UNAM, México.

EUTANASIA

Martín Diego Farrell

INTRODUCCIÓN AL TEMA

Puesto que hay varios tipos posibles de eutanasia conviene comenzar con una definición que sea lo suficientemente amplia como para abarcar a todos ellos. En esta acepción amplia entiendo por «eutanasia» el privar de su vida a otra persona, que padece un determinado tipo de enfermedad, sin sufrimiento físico y en su interés.

La eutanasia puede ser voluntaria o involuntaria, según sea o no requerida por el sujeto pasivo. A su vez, en ambos casos la eutanasia puede ser activa (matar) o pasiva (dejar morir).

ACLARANDO LOS ARGUMENTOS

Es difícil encontrar argumentos morales en contra de la eutanasia; la oposición a su práctica, entonces, se encuentra en principios religiosos[1]. La moral y la religión son dos sistemas independientes. En especial, es bueno recordar que la moral no depende lógicamente de la religión[2]. La religión no es ni una condición necesaria ni una condición suficiente para la existencia de la moral. No es condición necesaria puesto que un individuo puede tener principios morales y carecer de principios religiosos; sería absurdo considerar inmoral a todos los ateos. Y no es condición suficiente puesto que no todas las órdenes de una deidad deben ser inmediatamente consideradas como morales. Tomás de Aquino creía que no peca quien mata al inocente por mandato de Dios, pero esta po-

1. Cf. Williams, 1978.
2. Frankena, 1981, 15, 23 y 30-31.

sición puede no convencer a aquellos que piensan que un castigo de esa naturaleza es inmoral[3].

Los principios religiosos son de tipo metafísico, no susceptibles de prueba, dogmáticos y autoritarios. Por contraste, es posible argumentar en moral, así como es posible exigir que se proporcionen buenas razones para aceptar determinados principios morales. La moral no consiste en obedecer órdenes. Aunque una moral de ese orden fuera adecuada para un niño, ciertamente sería impropia de un adulto[4].

El problema de la eutanasia tiene importancia jurídica, puesto que su práctica generalmente está condenada en la mayor parte de las legislaciones penales. Por eso es importante recordar la independencia de la moral respecto de la religión. Es bueno que el derecho sea capaz de soportar el escrutinio de la moral, pero no es necesario que sea capaz de soportar el escrutinio de la religión: el orden jurídico está dirigido a creyentes y no creyentes. Aunque para muchas personas sus creencias religiosas le otorguen un sustento adicional a sus convicciones morales ellas —ciertamente— no tienen convicciones morales *sólo* porque tienen creencias religiosas. En consecuencia voy a concentrar mi examen en los aspectos morales de la eutanasia. Sigo en esto una vieja tradición —que se remonta al menos al *Eutifrón* platónico— de que la moral no debe tener necesariamente un fundamento religioso. Como Kant advirtió claramente, del hecho de que Dios nos ordene hacer una cosa nunca puede seguirse que debamos hacerla. Porque para llegar justificadamente a esta conclusión tendríamos que saber también que debemos hacer siempre lo que Dios ordena. Sin embargo no podemos saber esto último a menos que poseamos un criterio de juicio moral que sea independiente de las órdenes de Dios, por medio del cual podríamos juzgar los hechos y palabras de Dios y encontrar estas últimas moralmente dignas de obediencia. Pero lo interesante es que si poseemos este criterio, las órdenes de Dios resultan redundantes[5].

LA EUTANASIA VOLUNTARIA

Precisando la definición que proporcioné al comienzo, la eutanasia voluntaria consiste en privar de la vida a otra persona, que padece un determinado tipo de enfermedad, sin sufrimiento físico, en su interés y *a su requerimiento*. En realidad, exigir el requerimiento del sujeto pasivo puede resultar algo exagerado en ciertas circunstancias. Quien desea practicar un acto de eutanasia podría plantear la cuestión al eventual sujeto pasivo de ella y solicitar su consentimiento. El consentimiento es una condición más débil que el requerimiento pero no hay obstáculo

3. Aquino, 1984, cuestión LXIV, artículo VI.
4. Nowell Smith, 1974, 578-579.
5. Cf. MacIntyre, 1981, 43.

alguno en aceptarla como suficiente. Desde luego que el consentimiento en el que estoy pensando es algo más que un asentimiento renuente por parte del sujeto pasivo[6]. Lo que estoy afirmando es que la *idea* de la eutanasia puede provenir de un tercero sin hacerle perder por eso legitimidad. Sea por ignorancia, sea por timidez, sea por cualquier otra causa, el paciente puede abstenerse de solicitar la eutanasia y —en este caso— un tercero puede sugerirle la idea de ella. A partir de allí, por supuesto, el paciente debe *pedir* que se le practique la eutanasia, pero puesto que la idea original no fue de él sino del tercero, su pedido se parece más a un consentimiento que a un requerimiento. Es cierto que suele distinguirse entre *instigación* al suicidio y *ayuda* al suicidio, y que la mayoría de los autores suponen que la primera de esas alternativas siempre debe ser penada. Esta suposición está basada en la circunstancia de que —en el caso genérico del suicidio— la idea misma debe provenir del sujeto pasivo. Pero en el caso de la eutanasia hay un factor objetivo, que es el del estado físico del paciente. Lo sospechoso de la instigación al suicidio desaparece en el caso de la instigación a la eutanasia. Cualquiera puede advertir la diferencia entre decirle a una persona: «Su vida es realmente un fracaso. Yo que usted me suicidaría», y decirle, con verdad: «Padece usted una enfermedad terminal que muy pronto le producirá grandes dolores. Yo que usted requeriría la eutanasia». En el primer caso es posible que un individuo viva muchos años sin descubrir que su vida fue un fracaso (si es que lo fue, por otra parte, puesto que la opinión de quien la vive es aquí la decisiva). En el segundo caso, en cambio, no es posible que el individuo en cuestión siga viviendo mucho tiempo.

El requisito de la carencia de sufrimiento físico debe ser interpretado dentro de límites razonables y puede variar en cada caso. Si un enfermo de cáncer en su última etapa de agonía pide una dosis letal de morfina, no deja de haber eutanasia por la circunstancia de que el enfermo se queje del dolor que le causa la aguja de la jeringa. Lo que se requiere es que la privación de la vida se realice por un medio que provoque menos dolor que su prolongación y, esencialmente, por el medio que provoque el menor dolor posible.

El requisito del interés del sujeto pasivo es fundamental para la existencia de eutanasia. En setiembre de 1939 Hitler exterminó mediante cámaras de gas a alrededor de 275.000 personas que padecían diversas deficiencias, entre ellas muchos mogólicos, y pretendió encubrir su conducta bajo el rótulo de eutanasia. Sin embargo, los médicos saben que los niños mogólicos, dentro de las limitaciones impuestas por su enfermedad, pueden llevar una vida tranquila y feliz. Matar al niño no es de su interés, entonces, por lo que la masacre hitleriana nunca podría describirse como la práctica de la eutanasia.

6. Cf. Nino, 1992, 253.

Para justificar la eutanasia voluntaria debe recordarse que muchas veces —sea por padecer de cáncer en último grado, sea por similares padecimientos espirituales— una persona puede desear su propia muerte. Pero una persona puede ser incapaz de provocar su propia muerte en forma indolora y es por ello que requiere la práctica de la eutanasia. De acuerdo al principio de autonomía, el decidir el destino de una persona adulta y con inteligencia normal es un acto que corresponde solamente a esa misma persona. Como dice John Stuart Mill, el único fin por el cual es justificable que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros, es la propia protección. La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de una comunidad civilizada contra su voluntad, es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral, no es justificación suficiente[7].

La eutanasia voluntaria se justifica, entonces, recurriendo al principio liberal de la autonomía de la persona. Cualquier persona que comparta una ideología genuinamente liberal admitirá el derecho de un individuo sobre su propio cuerpo.

EUTANASIA ACTIVA Y EUTANASIA PASIVA

Tal como dije al comienzo, la eutanasia voluntaria puede practicarse tanto en forma activa cuanto en forma pasiva. Esta distinción se refiere a la diferencia que existe entre el matar y el dejar morir, entre actos y omisiones. Es posible sostener que hay casos en los cuales no es moralmente indiferente actuar que omitir, pero estos casos no son relevantes para evaluar la moral de la práctica de la eutanasia.

Veamos dos ejemplos en este sentido: 1) Una persona empuja a otra a un río, y esta última se ahoga como consecuencia de ser empujada. Aquí la primera persona mató a la otra. 2) Una persona camina a orillas de un río y observa a otra que se está ahogando; podría salvarla sin dificultades ni molestias, pero no lo hace. Aquí la primera persona dejó morir a la otra. Hay buenas razones para tratar diferentemente a estos dos ejemplos, puesto que en ambos las consecuencias que se siguen para la libertad del individuo son muy diferentes. Si se castiga la acción de empujar, siempre queda a disposición de los individuos un amplio conjunto de acciones que ellos pueden realizar sin sufrir pena alguna. En cambio, si se castiga la omisión de salvar sólo queda una acción disponible: arrojarse al agua y practicar el salvamento.

Pero, como acabo de decir, los casos en los que puede encontrarse una diferencia entre el omitir y el actuar no son relevantes para evaluar la práctica de la eutanasia. En estas circunstancias, tal como ocurre en la

7. Mill, 1970, 65.

mayoría de los ejemplos que pueden diseñarse sobre el tema, la diferencia entre el omitir y el actuar carece de importancia moral. Veamos ahora un ejemplo que muestra esta irrelevancia. Imaginemos a una máquina que contiene a dos niños, Juan y María. Si uno aprieta un botón, Juan muere pero María queda indemne. Si uno no aprieta el botón, Juan queda indemne pero María muere. Parece difícil sostener que la acción de abstenerse de apretar el botón es moralmente preferible a la acción de apretarlo[8]. Es cierto que existe una posible objeción a la idea de que ambas alternativas son moralmente equivalentes: en este caso el acto de matar cambia a la persona que va a vivir, mientras que el acto de dejar morir no lo hace. Y es por eso que puede sostenerse que el agente no debe transferir la amenaza de muerte de María a Juan apretando el botón[9]. Pero, aunque esta objeción fuera valedera, no invalidaría la conclusión de que en el caso de la eutanasia la distinción entre el matar y el dejar morir carece de relevancia moral. Porque en el caso de la eutanasia el sujeto pasivo es el mismo, tanto si se mata cuanto si se deja morir.

En realidad, contrariamente a lo que puede pensarse, la eutanasia activa es más fácilmente justificable que la pasiva: en muchos casos el dejar morir a un paciente (en lugar de matarlo) priva de fundamento moral a la conducta del médico. Imaginemos por un momento —lo que no es el caso, como vimos— que la muerte de un niño mogólico se decide en el interés de éste (y olvidémonos momentáneamente del problema del consentimiento). Muchos niños mogólicos suelen nacer con una obstrucción intestinal, y algunos médicos optan por no operarlos y esperar a que se produzca la muerte. Aplicarle al recién nacido una inyección de morfina revela una preocupación por preservarlo del sufrimiento, preocupación a la que se le puede encontrar un fundamento moral. Dejarlo morir deshidratado en un proceso de varios días de duración no revela una preocupación de este tipo. Del mismo modo, aplicarle una inyección letal de morfina a un paciente con cáncer en último grado revela la aceptable preocupación de evitarle al moribundo su lenta y dolorosa agonía. Suspender el tratamiento curativo y dejarlo morir en un proceso que puede durar días significa sólo *contemplar* su lenta y dolorosa agonía. De manera que sería incorrecto sostener que, en estos casos, el deber de no causar la muerte de alguien es más extenso que el deber positivo de evitar la muerte.

LA EUTANASIA Y LA AYUDA AL SUICIDIO

La eutanasia voluntaria activa es sólo una especie dentro del género de la ayuda al suicidio. Los principios liberales que mencioné anteriormente

8. Tooley, 1983, 189.
9. Malm, 1989, 245-246.

sirven —desde luego— para justificar moralmente la ayuda al suicidio. Sin embargo, suele esgrimirse en estos casos una objeción usual: si la ayuda al suicidio es requerida invocando un motivo trivial, es posible poner en duda el estado mental de quien solicita tal ayuda. Esta objeción, como es obvio, no puede dirigirse al caso de la eutanasia. Lo que distingue a la eutanasia, como especie, de la ayuda al suicidio, como género, es la circunstancia de que quien solicita en este caso el auxilio padece una enfermedad terminal o que impide llevar una vida aceptablemente normal (como en el caso de un cuadriplégico, por ejemplo). Como se aprecia fácilmente, una enfermedad terminal no es lo mismo que una enfermedad incurable. Determinados tipos de asma son incurables, pero nadie diría que un asmático es un buen candidato para ser sujeto pasivo de la eutanasia. Una enfermedad terminal no sólo es incurable: es incurable y grave. No obstante, he agregado también la posibilidad de que la enfermedad no sea terminal pero afecte la capacidad del paciente de llevar a la práctica planes aceptables de vida (como ocurre, vuelvo a repetir, en el caso del cuadriplégico). Dentro de esta caracterización no se exige que el sujeto pasivo esté soportando un gran dolor, ni siquiera —en realidad— que esté soportando dolor alguno. En el caso del cuadriplégico el dolor puede estar ausente y la eutanasia, sin embargo, puede ser aceptable. Y en el caso de muchos tipos de cáncer el paciente puede pedir que se le practique la eutanasia *antes* de que sobrevenga el dolor, que los médicos consideran secuela próxima inevitable. Un paciente que padece una enfermedad terminal puede incluso solicitar la eutanasia porque le resulta insoportable la espera pasiva de la muerte, aunque la espera no sea acompañada de dolor físico: el dolor moral de saberse condenado resultaría suficiente. En todas estas situaciones, como resulta claro, no puede cuestionarse el estado mental de quien quiere poner fin a una vida que se desarrolla en tales condiciones. De modo que la eutanasia voluntaria activa estaría justificada aun cuando hubiera objeciones válidas para la ayuda al suicidio.

EL CONSENTIMIENTO DEL SUJETO

Suele objetarse la eutanasia voluntaria afirmando que es dudosa la capacidad del paciente para expresar su consentimiento. ¿Es el paciente realmente capaz —se pregunta— de modo que su consentimiento convierta a la eutanasia en voluntaria? Yo creo que la competencia o capacidad de los pacientes adultos se presume y, por lo tanto, que la carga de la prueba recae en quien la niega. Cualquiera que alegue que un adulto con sus facultades mentales normales —que puede votar, testar, o casarse, por ejemplo— no es capaz de consentir o de requerir la eutanasia, debe probarlo.

Muchas veces, sin embargo, el consentimiento del sujeto pasivo está basado en el diagnóstico del médico, por lo que una segunda objeción

—vinculada a la anterior— se refiere a la fiabilidad que reviste ese diagnóstico. No creo que se trate de una objeción válida[10]. La posibilidad de un diagnóstico erróneo no es un argumento adecuado para rechazar la eutanasia puesto que esa posibilidad afecta a todas las acciones médicas. De aplicarse ese critario habría que prohibir todas las operaciones, puesto que éste es el único recurso para impedir que operen los malos médicos. Habría incluso que prohibir las operaciones practicadas por los buenos cirujanos, puesto que ellos son también seres humanos y los seres humanos pueden equivocarse.

LA EUTANASIA INVOLUNTARIA

Los casos de eutanasia involuntaria son, indudablemente, más complicados que los casos de eutanasia voluntaria. Obviamente, el principio moral de autonomía —que justifica a ésta— no puede invocarse en defensa de aquélla, puesto que falta el requisito del requerimiento y el del consentimiento.

Los sujetos pasivos de la eutanasia involuntaria pueden ser menores de edad, débiles mentales, o personas en estado de coma irreversible. En los dos primeros casos el consentimiento no puede tomarse como expresión de la autonomía de la persona y, en el último, el consentimiento no puede ni siquiera ser expresado.

A diferencia de la eutanasia voluntaria, la involuntaria se justifica mediante una apelación al paternalismo. Me anticipo a una objeción que supongo que puede formularse a esta altura: si se fundamenta un tipo de eutanasia apelando a la autonomía no puede fundamentarse otro tipo de eutanasia apelando al paternalismo, que constituye su opuesto. La objeción, sin embargo, se disipa fácilmente. La eutanasia voluntaria se justifica invocando el principio de Mill y este principio no condena *todas* las variantes del paternalismo.

Es correcto que un padre se comporte paternalmente con sus hijos y que los ayude, aconseje y guíe mientras ellos son menores de edad. Lo que resulta incorrecto es que una persona pretenda dar órdenes a otra —mayor de edad y a veces sin vínculos de parentesco con él— como si ésta fuera un hijo suyo. Mill rechaza este tipo de paternalismo pero no pretende que los padres se desentiendan de sus hijos.

En este tipo de eutanasia el elemento decisivo —a falta de requerimiento o de consentimiento— lo constituye el interés del sujeto pasivo. Precisamente por esta causa el control de este elemento resulta aquí decisivo. Es admisible que un individuo se equivoque al juzgar la gravedad de su propio estado de salud, pero no es igualmente admisible que se equivoque al juzgar el estado de salud de otro, cuando la vida de este último se encuentra en juego.

10. Cf. Kamisar, 1978 y Williams, 1978, 222, 225-226 y 235.

Por eso no resulta clara la solución moralmente aceptable al caso más conocido de eutanasia involuntaria, el caso de Karen Quinlan. Los médicos habían llegado a la conclusión de que Karen nunca podría ser recuperada para una vida cognitiva o sapiente, encontrándose en un estado totalmente inconsciente de cualquiera, o de cualquier cosa a su alrededor. Es extraño sostener, entonces, que ella podría haber sentido algún dolor en su estado de coma, por lo que en este caso el provocar su muerte parecía un acto que promovía más el interés de sus padres que el de ella misma, lo cual —desde luego— privaba de legitimidad a la eutanasia. (Salvo que se sostuviera que Karen había dejado de ser ya una persona moral[11], en cuyo caso el cálculo utilitarista —al que me referiré en el párrafo que sigue— se debería practicar sólo considerando los intereses de sus familiares inmediatos.)

Teniendo en cuenta el rol decisivo del interés del sujeto pasivo, en la eutanasia involuntaria debe exigirse un acuerdo total de opiniones entre el responsable de la víctima y el facultativo que la atiende. No se trata de practicar un cálculo utilitarista que tome en cuenta el interés del sujeto pasivo juntamente con el de sus familiares y —en última instancia— el de la sociedad toda. Debe practicarse un cálculo utilitarista restringido exclusivamente al sujeto pasivo de la eutanasia (salvo, repito, que se adopte la teoría de que éste ha dejado de ser una persona moral). Este cálculo resulta exigido por la circunstancia de que la eutanasia se permite en este caso por la aplicación de principios paternalistas, los que se encuentran limitados al bienestar del paciente, y no al de quienes lo rodean.

EL DERECHO DEL PACIENTE Y LA OBLIGACIÓN DEL MÉDICO

Si la eutanasia, en las diversas formas que ella puede adoptar, no es inmoral, los legisladores deberían permitirla, sujeta a las consideraciones prudenciales que se mencionan en el apartado siguiente. Esto significa que el paciente tendría derecho a la eutanasia, tendría el derecho a ser muerto[12].

Pero el derecho de una persona parece implicar la obligación de otra persona determinada, o de la sociedad en pleno. Desde el punto de vista moral, si el paciente tiene el derecho moral a ser muerto el médico tiene la obligación moral de matarlo (o la sociedad tiene el deber moral de proveer algún médico que así lo haga). Reemplazando «moral» por «jurídica» describimos adecuadamente la situación en el ámbito del derecho.

Esta conclusión no es tan contraintuitiva como podría parecer a primera vista. Supongamos que exista acuerdo entre el médico y el pacien-

11. Nino, 1992, 253.
12. Cf. Steinbock, 1980, 72.

te respecto del estado de salud de éste y de sus perspectivas de sobrevida. El paciente, desde luego, es un adulto en condiciones mentales normales, o está representado por un adulto con tales características. Se requiere ahora al médico que ponga fin de manera indolora a la vida del paciente. Debe recordarse que uno de los deberes principales del médico consiste en aliviar el dolor de los pacientes, y que éste es su deber primordial en el caso de que resulte imposible restaurarle la salud. No existen argumentos morales como para que el médico objete la obligación que le es impuesta (y los argumentos religiosos, como vimos al comienzo, no cuentan en estos casos).

Pero supongamos que deseamos convertir a esa obligación moral del médico en una obligación jurídica. Un médico determinado puede tener fuertes convicciones religiosas y esas convicciones pueden influir sus propios principios morales. Si se le impusiera la obligación jurídica de matar a su paciente el médico encontraría una tensión intolerable entre su deber jurídico y sus convicciones religiosas. En estas circunstancias parece más adecuado convertir la práctica de la eutanasia en una conducta facultativa —y no obligatoria— respecto de un médico determinado. Pero alguien tiene que tener una obligación, si es que hablamos seriamente del *derecho* del paciente a que se le practique la eutanasia. Como anticipé más arriba, esa obligación recae en los órganos de la sociedad que deben proporcionar al paciente *algún* médico que le permita hacer efectivo su derecho, preferentemente un médico que no se encuentre ante la tensión que antes mencionara.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Gran parte de las discusiones que se plantean en torno al tema de la eutanasia no son de tipo moral sino de tipo prudencial. Lo que se objeta es el modo como la eutanasia podría legalizarse sin dar lugar a abusos, los que abarcan desde los hijos hastiados que desean desembarazarse de la carga de sus padres enfermos, hasta los herederos ansiosos que desean encontrarse con la fortuna de sus parientes ancianos. Desde luego que se trata de problemas reales, que deben ser objeto de un estudio meditado por parte de cualquier legislador. Pero para que ese estudio pueda tener lugar primeramente hay que convenir en que la práctica de la eutanasia, en los casos teóricos que se han examinado, no tiene nada de inmoral. De lo contrario, difícilmente el legislador estudie el diseño de una práctica que la moral de su sociedad condena. Las conclusiones que siguen, entonces, se vinculan sólo con el aspecto moral del problema.

Tanto la eutanasia voluntaria cuanto la involuntaria son prácticas moralmente admisibles. La primera de ellas se fundamenta en el principio de autonomía y la segunda, en un paternalismo limitado a aquellas personas que —sea por su edad, su estado físico, o su estado mental— no pueden ejercitar tal autonomía.

En ambos tipos de eutanasia suele resultar moralmente más aceptable la práctica de la eutanasia activa que de la pasiva, teniendo en cuenta que la eutanasia evidencia el deseo de disminuir el dolor del sujeto sobre el que va a ser practicada. La distinción entre el matar y el dejar morir carece en este caso de relevancia.

Existe un derecho a la eutanasia, con una obligación correlativa, que puede estar a cargo de un médico en particular o de la sociedad como un todo, y que consiste en este último caso en proporcionar algún médico para que la eutanasia sea practicada.

Las objeciones a la eutanasia no son morales sino religiosas. Las convicciones religiosas son dignas de respeto pero no hasta el extremo de impedir toda reforma legislativa que las contraríe e impida el ejercicio de la autonomía por parte de personas que no las comparten. Nuestra preocupación por mejorar la calidad de la vida terrena incluye el aliviar la agonía de aquellos que no desean ser mártires.

BIBLIOGRAFÍA

Aquino, T. de (1984), *Suma Teológica,* Centro de Lectores, Buenos Aires.

Baine Harris, M. (1976), «The Function and Limits of Religious Authority», en M. Baine Harris (ed.), *Authority: a Philosophical Analysis,* The University of Alabama Press, Alabama.

Farrell, M. D. (1985), *La ética del aborto y la eutanasia*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires.

Feinberg, J. (1980), «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life», en Id., *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty,* Princeton University Press, New Jersey.

Foot, Ph. (1978), «Euthanasia», en Id., *Virtues and Vices*, Basil Blackwell, Oxford.

Frankena, W. (1981), «Is Morality Logically Dependent on Religion», en P. Helm (ed.), *Divine Commands and Morality*, Oxford University Press.

Kamisar, Y. (1978), «Euthanasia Legislation Some Nonreligious Objections», en T. L. Beauchamp y S. Perlin (eds.), *Ethical Issues in Death and Dying,* Prentice Hall, New Jersey.

MacIntyre, A. (1981), *After Virtue,* University of Notre Dame Press, Indiana.

Malm, H. M. (1989), «Killing, Letting Die, and Simple Conflicts»: *Philosophy and Public Affairs 3*/18.

Mill, J. S. (1970), *Sobre la libertad,* Alianza Editorial, Madrid.

Nino, C. S. (1992), *Fundamentos de Derecho Constitucional,* Astrea, Buenos Aires.

Nowell Smith, P. (1974), «Morality: Religious and Secular», en B. Brody (ed.), *Readings in the Philosophy of Religion,* Prentice-Hall, New Jersey.

Rachels, J. (1983), «Active and Passive Euthanasia», en J. Narveson (ed.), *Moral Issues,* Oxford University Press.

Robertson, J. A. (1981), «Involuntary Euthanasia of Defective Newborns: a Legal Analysis», en B. M. Leiser (ed.), *Values in Conflict,* MacMillan, New York.

Steinbock, B. (1980), «The Intentional Termination of Life», en B. Steinbock (ed.), *Killing and Letting Die*, Prentice Hall, New Jersey.
Tooley, M. (1983), *Abortion and Infanticide*, Clarendon, Oxford.
Williams, G. (1978), «Euthanasia Legislation: a Rejoinder to the Nonreligious Objections», en T. L. Beauchamp y S. Perlin (eds.), *Ethical Issues in Death and Dying*, Prentice Hall, New Jersey.

PROBLEMAS ÉTICOS EN MEDICINA

Diego Gracia

I. INTRODUCCIÓN

Hasta hace muy pocas décadas no sólo era usual distinguir entre ética y moral, sino que además se asignaba a cada una de esas disciplinas funciones claramente determinadas. La ética era considerada como la parte de la filosofía dedicada al estudio de los juicios morales, su fundamentación, su lógica, etc. Utilizando un lenguaje que procede de Kant, cabría decir que su función aspiraba a ser meramente canónica. Por el contrario, la moral tenía por objeto la determinación de los contenidos materiales en tanto que buenos y malos, y por tanto poseía un carácter claramente deontológico. Esta fijación de contenidos morales estaba en manos de muchas personas, educadores, líderes de opinión, etc., pero sobre todo era patrimonio de las confesiones religiosas, y en última instancia de los teólogos. Así, se hablaba de ética filosófica y de teología moral. No parecía serio que los filósofos se dedicaran a la moral, ni que los teólogos entraran en cuestiones de fundamentación. Por más que el equilibrio fuera muy inestable, es lo cierto que en la cultura occidental ha venido funcionando durante muchos años, y que sólo en las últimas décadas ha entrado en franca crisis.

La inestabilidad de ese equilibrio se detectó hace muchos siglos, y empezó a presentar síntomas inquietantes ya desde el Renacimiento, o quizá antes, en 1277, con la famosa condena del averroísmo latino. Lo que allí se ventilaba era si la razón filosófica es autónoma; si, por ejemplo, la razón ética y política es independiente de la fe y puede actuar desligada de ella. Pese a las condenaciones, es obvio que poco a poco fue imponiéndose la tesis de la autonomía de la razón, no sólo en el campo de las ciencias naturales, sino también en el de la política. De hecho, la politología moderna nace con Juan de Jandun y Marsilio de Padua, que consiguieron emanciparse de la tutela de la Iglesia, y a par-

tir de entonces es elaborada por filósofos más que por teólogos, no sin sufrir las iras de éstos. En los demás ámbitos la Iglesia ha seguido reclamando el monopolio en la cualificación de las conductas en tanto que buenas o malas, a la vez que abandonaba, unas veces por incapacidad y otras por simple desprecio, las cuestiones de fundamentación. Basta ojear cualquier tratado de ética teológica de hace algunas décadas, para advertir la pobreza de su parte fundamental: hacían reflexiones más bien breves sobre la conciencia, la norma moral, la ley, en unos términos ingenuos, a veces casi infantiles, si se comparan con lo que era el nivel de discusión de estos temas en los tratados de ética filosófica. Y es que la moral teológica partía de la idea de que la única fundamentación posible de la moral era religiosa, y que por tanto las fundamentaciones filosóficas estaban ya de antemano abocadas al fracaso. Este fideísmo moral llevaba aneja la idea de que la determinación de las normas concretas no podía dejarse a la pura racionalidad filosófica, y que para su establecimiento se necesitaba del auxilio de las normas positivas encerradas en los códigos revelados, en especial las del código de Moisés.

Todo esto se aceptaba en nuestro medio hace aun treinta años sin mayor discusión. Era una de esas asunciones que no se discutían. Ortega habría dicho que era una «creencia» en la que se «estaba», no una «idea» que se «tenía», y que por tanto podía ser sometida a crítica. Las creencias no se discuten: muy al contrario, constituyen el suelo firme sobre el que se sustenta el orden de la discusión. En este caso concreto el tiempo verbal presente hay que sustituirlo ya por el pasado, «se sustentaba» más que «se sustenta», ya que en los ultimos treinta años esa creencia ha perdido toda su anterior firmeza, ha entrado en crisis; más aún, se ha demostrado como falsa. ¿Por qué? ¿Qué es lo que ha sucedido? Ésta es la cuestión.

¿En qué consiste el cambio? De una parte, en que ya nadie piensa que la filosofía moral no deba ser beligerante en cuestiones prácticas, dejando ese campo a la teología. De hecho, la filosofía (si se quiere, el uso de la racionalidad pura) se ha utilizado cada vez más en las últimas décadas en orden a establecer contenidos normativos concretos. Se ha producido, pues, una «secularización» de la moral. Esto es particularmente evidente en el campo de la ética de la vida, del cuerpo, de la sexualidad, de la reproducción, de la muerte; brevemente, en el ámbito de la ética médica o, mejor aún, de la bioética, quizá la parte menos secularizada y emancipada de la tutela eclesiástica hasta hace muy pocas décadas. Sin ese proceso de secularización la bioética no hubiera podido desarrollarse como movimiento; y a la inversa, sin el movimiento de la bioética, es muy posible que el proceso de secularización moral no hubiera tenido lugar de un modo tan rápido y en la forma concreta en que ha sucedido a partir de 1970. Ya dije antes que en otros campos, como el de la vida política y económica, el proceso de emancipación de la teología se produjo entre los siglos XVI y XVIII. Pero en el de la ética

de la vida y de la enfermedad, la secularización, en el interior de la teología católica, no se ha producido más que a partir de 1968, fecha de la publicación por parte de Pablo VI de la encíclica *Humanae Vitae,* sobre el control de la natalidad; es decir, en los ultimos años.

Fue entonces cuando empezó a discutírsele al teólogo, o más precisamente a la teología moral, la exclusividad o el monopolio en la determinación de los contenidos morales concretos. Y ello, porque los filósofos se creen capaces de aportar mucho, quizá tanto o más que los propios teólogos, a la determinación de las acciones en tanto que buenas o malas. Pero junto a éste se produjo otro fenómeno no menos importante, que ha completado la inversión. Se trata de que los teólogos empezaron a preocuparse cada vez más por las cuestiones de fundamentación. Y ello no por azar, sino porque empieza a verse cada vez con mayor claridad que los credos religiosos tienen más que ver con opciones o actitudes fundamentales, que con la determinación de la moralidad de los contenidos. Utilizando un lenguaje muy querido por Kant habría que decir que las éticas religiosas son por definicion formales, y que los contenidos materiales no puede ser fijados más que por la razón, no por los códigos revelados (Gómez Caffarena, 1987, 293-295). En orden a la determinación de las conductas morales, los criterios religiosos deben ser considerados como trascendentales o formales, de modo que la determinación de contenidos tiene que ser dejada a la razón, porque difícilmente un código, por muy bien escrito que esté y por muy revelado que sea, puede determinar contenidos concretos de modo intemporal y permanente.

Ahora sí que se ha producido la inversión completa. En vez de ética filosófica y moral teológica, ahora cabría hablar de ética teológica y de moral filosófica. Pienso que esta inversión permite entender por qué las cuestiones de fundamentación interesan hoy en medios teológicos, y por qué los filósofos están tan preocupados por la llamada filosofía «práctica». Los teólogos tienen cada vez más claro que el campo en que la religión cristiana puede ofrecer más ayuda a la ética es en el de las llamadas «opciones fundamentales» (Herranz, 1992) u «opciones preferenciales», como la llamada «opción preferencial por los pobres», de tanta importancia en el medio latinoamericano, y en general en el ámbito de habla española (González Álvarez, 1983; Moreno Rejón, 1992). Por su parte, los filósofos han aprendido de las décadas de filosofía analítica que el juego y la paradoja no pueden ser nunca pretextos para la frivolidad, que la filosofía ha de ser siempre un menester profundamente serio, comprometido con los problemas reales de los hombres (Toulmin, 1982). Quizá la razón no sea capaz de resolverlos, pero es nuestra herramienta principal de análisis de los hechos, y por tanto la que estamos obligados a utilizar. Al filósofo no se le puede pedir más, pero tampoco menos.

Este proceso de inversión o secularización de la ética no sólo debe considerarse un hecho revolucionario, de enormes consecuencias histó-

ricas, sino que además se trata de un viaje sin retorno posible. Quien quiera ver en él un fenómeno meramente coyuntural, que el tiempo se encargará de arrumbar, creo, sinceramente, que se equivoca. Mi opinión es exactamente la contraria, que estamos ante una conquista histórica, no inferior a la que se produjo a finales de la Edad Media y a comienzos del Mundo Moderno. Nuestra situación es hasta cierto punto similar, y sus consecuencias, imprevisibles.

Este proceso es el que ha dado origen a la bioética. Ésta no es una ética particular, ni menos una ética profesional; sino un nuevo modo de ver o enfocar los problemas éticos, el propio de nuestras sociedades en las postrimerías del segundo milenio (Gracia, 1989b, 12). Hace algo menos de medio siglo, en plena guerra fría entre Este y Oeste, los problemas éticos, cualesquiera que fueran, acababan desembocando en cuestiones de ética social, y a la postre en la toma de partido entre liberalismo y socialismo. Hoy las cosas han cambiado, y la gran confrontación no es ésa, sino otra que parece ser aún más grave, la dialéctica Norte-Sur, el problema de la vida y del futuro de la vida. Quizá por eso hoy todas las cuestiones, por ajenas que parezcan, acaban siempre convirtiéndose en problemas bioéticos. Hace años escribí que la bioética es, por ello, la ética civil de nuestras sociedades en los albores del siglo XXI. La ética de estas décadas será bioética o, en caso contrario, no será nada.

El hecho de que esta revolución haya girado en torno a la vida, y haya estado provocada en buena parte por los espectaculares avances operados en estas últimas décadas en el ámbito de las ciencias biológicas, permite entender por qué ha afectado al núcleo más tradicional de la ética médica, dando lugar a un cuerpo de doctrina nuevo. Sería un error identificar bioética con ética médica. El perímetro de la primera es infinitamente más amplio que el de la segunda. La bioética tiene campos totalmente ajenos a la medicina, como por ejemplo el ecológico. Pero un conjunto muy importante de sus problemas vienen planteados por la medicina, y son, por tanto, médicos. Además de la bioética ecológica, y de otras, hay todo un amplio cuerpo de doctrina, hoy generalmente conocido con el nombre de bioética médica (Gracia, 1992c). A ella es a la que vamos a referirnos a continuación.

II. LOS PROBLEMAS ÉTICOS DE LA MEDICINA

El ejercicio de la medicina siempre ha planteado problemas éticos y exigido del médico una elevada calidad moral, como lo demuestra la ininterrumpida serie de documentos deontológicos que jalonan la historia de la medicina occidental, desde sus inicios en la época hipocrática hasta la actualidad (Gracia, 1989b, 25-104). Sin embargo, en ninguna otra época como en la nuestra se han planteado tantos y tan complejos problemas morales a los médicos, y nunca como ahora se ha requerido una

adecuada formación ética de los profesionales sanitarios. Esto explica que la literatura sobre ética médica y clínica haya crecido exponencialmente en los últimos años, dando lugar a la elaboración de un amplio cuerpo de doctrina, hoy indispensable en la formación de un buen profesional.

Las razones de este cambio son de tres tipos:

1. Un factor que ha desencadenado una multitud de problemas y conflictos éticos ha sido el enorme progreso de la tecnología sanitaria en los últimos treinta años. La puesta a punto a partir de los años sesenta de diferentes procedimientos de sustitución de funciones orgánicas consideradas vitales (la diálisis y el trasplante de riñón en el caso de la función renal; la respiración asistida en el de la función respiratoria; las técnicas de reanimación, desfibrilación, etc., en el de la cardíaca, la alimentación parenteral en el de la digestiva, etc.), ha permitido medicalizar de modo hasta hace poco insospechado el período final de la vida de las personas, y hasta replantear la propia definición de muerte. El nuevo concepto de «muerte cerebral» permite hoy diagnosticar como muertas a personas a las que aún les late el corazón, y que por ello y de acuerdo con la definición clásica están vivas. Por otra parte, la concentración de las técnicas de soporte vital en unos nuevos servicios hospitalarios, conocidos desde los años sesenta con el nombre de Unidades de Cuidados Intensivos (UCI), plantea un nuevo conjunto de problemas éticos: ¿a quiénes se debe ingresar en estas unidades y a quiénes no?, ¿cuándo pueden desconectarse los respiradores?, ¿qué pacientes deben ser reanimados y cuáles no?, ¿hay que tener en cuenta en todo esto sólo los criterios médicos o también la voluntad de los pacientes? y ¿qué papel desempeñan en la toma de decisiones los familiares, las instituciones aseguradoras y el Estado?

Aún más espectaculares que las tecnologías del final de la vida son aquellas otras que permiten manipular su comienzo: ingeniería genética, inseminación artificial, fecundación *in vitro*, transferencia de embriones, diagnóstico prenatal, etc. ¿Qué principios éticos deben regir la actividad del médico en estos dominios?, ¿cómo establecer la diferencia entre lo moral y lo inmoral en una sociedad tan plural como la nuestra, en la que no resulta nada fácil poner de acuerdo a las personas sobre los conceptos de bueno y malo? La lista de preguntas podría incrementarse fácilmente.

Esta revolución tecnológica, sin precedentes en toda la historia de la medicina, está obligando a cambiar los procedimientos de tomas de decisiones. Hasta hace muy pocos años el médico se limitaba a ser mero colaborador de la naturaleza, que era la que decidía prácticamente todo, desde el nacimiento hasta la muerte. Hoy esto no es así. El médico ha pasado de ser un simple servidor de la naturaleza, a ser señor de ella, hasta el punto de que puede, dentro de ciertos límites, que sin duda irán ampliándose en el futuro, prolongar la vida más allá del límite conside-

rado «natural», etc. Ahora bien, cuando esto sucede, cuando la vida y la muerte dejan de ser fenómenos «naturales» por hallarse de algún modo gobernados por el hombre, es lógico que se plantee la pregunta por quién debe tomar las decisiones: ¿el médico?, ¿el paciente?, ¿la familia? De este modo, la revolución tecnológica ha desembocado en una segunda revolución, la de quién puede, debe y tiene que tomar las decisiones que afectan al cuerpo de una persona. La respuesta tradicional fue que el médico y, en último caso, los familiares. La respuesta que se ha ido imponiendo en estas últimas décadas es que tal prerrogativa corresponde en principio sólo a los pacientes. Es la segunda nota característica de la medicina actual, el fenómeno de emancipación de los pacientes y su mayor protagonismo en el proceso de toma de decisiones.

2. La ética médica clásica se basó en el principio de que la enfermedad no sólo altera el equilibrio somático o corporal del hombre, sino también el psíquico y moral. El dolor transforma de tal modo la capacidad de juicio del ser humano, decía ya Platón, que le impide tomar decisiones prudentes (Platón, *Timeo*, 86e). Por eso la virtud primaria y casi única del enfermo había de ser la «obediencia». La relación médico-enfermo era por naturaleza asimétrica, vertical, ya que la función del médico consistía en mandar y la del enfermo en obedecer (Gracia, 1992a). El estereotipo clásico de buen enfermo ha sido siempre el de un ser pasivo, que no pregunta ni protesta, y que establece con su médico relaciones muy parecidas a las de un niño pequeño con su padre. De ahí que la actitud médica clásica fuera «paternalista». En la relación médico-enfermo el médico asumía el papel de padre autoritario, que busca el mayor bien del enfermo pero sin contar con su voluntad. Así se explica que a lo largo de la historia de la medicina sea posible encontrar una enorme profusión de códigos éticos de los médicos, pero ninguno de los enfermos. Éstos han surgido hace escasos veinte años. Sólo a principios de la década de los setenta comenzó a interpretarse la relación sanitario-paciente como un proceso de negociación entre personas adultas, ambas autónomas y responsables. Con ello se intentó soslayar el proceso de infantilización a que en el modelo clásico se vio sometido el enfermo. Las relaciones sanitarias, se dice ahora, serán tanto más maduras cuanto más adultas, y para esto último es preciso que el enfermo deje de ser considerado como un menor de edad. Fueron los propios pacientes los que comenzaron a reivindicar este tipo de trato, exigiendo que se les respetasen un conjunto de derechos (que han dado lugar, a partir de 1972, a la aparición de los códigos de derechos de los enfermos), el principal de los cuales es el llamado derecho al «consentimiento informado» (Gracia, 1989b, 121-197). En la relación sanitaria el profesional tiene la información técnica y el paciente adulto, la capacidad de consentir o decidir. Ninguno de los dos puede hacer nada sin el otro. Ambos son necesarios, y todo acto médico consiste en un proceso de negociación o entendimiento entre las dos partes, exactamente igual que sucede en los demás aspectos de la vida humana: en las relaciones de

pareja, en la familia, en la vida social y política, etc. En todos estos ámbitos de la vida humana se ha pasado de unas relaciones verticales o impositivas, a otras más horizontales o participativas. La medicina no podía ser una excepción (Gracia, 1992b). Esto ha hecho ganar en madurez a las relaciones sanitarias, pero también en conflictividad. También éste es un fenómeno que ha sucedido en todos los demás ámbitos de las relaciones humanas. Tales relaciones se han hecho más inestables, al tiempo que han ganado en madurez. No está dicho que lo más estable sea por definición lo más humano y ético. Muy al contrario, sucede que el equilibrio humano es siempre inestable, y necesita de un continuo proceso de ajuste.

3. El tercer frente de conflictos éticos tiene que ver con el acceso igualitario de todos a los servicios sanitarios, y la distribución equitativa de recursos económicos limitados y escasos. Nuestra época es la primera de la historia que ha intentado universalizar el acceso de todos los ciudadanos a la asistencia sanitaria. Parece que la propia idea de justicia exige asegurar que todos los hombres tengan cubiertas unas necesidades tan básicas como las sanitarias. Ahora bien, ¿qué son necesidades sanitarias?, ¿cómo diferenciar en el ámbito de la salud lo necesario de lo superfluo? Los economistas aseguran que en el campo sanitario toda oferta crea su propia demanda, con lo cual el consumo de bienes de salud es en teoría prácticamente ilimitado. ¿Hay obligación moral de cubrir esas necesidades crecientes en virtud del principio de justicia?, ¿cómo establecer unos límites racionales? Dado que en el área sanitaria las necesidades serán siempre superiores a los recursos, ¿qué criterios utilizar para la distribución de recursos escasos? (Gracia, 1989b, 199-311; 1990b, 187-214).

La convergencia de estos tres tipos de factores ha hecho que la medicina actual sea completamente distinta a la de cualquier época anterior. Puede afirmarse sin miedo a errar que la relación médico-paciente ha cambiado en los últimos veinticinco años más que en los anteriores veinticinco siglos, es decir, que desde el comienzo de la medicina occidental, en tiempo de los médicos hipocráticos, hasta los años sesenta. Esto es también lo que ha hecho que la ética médica haya adquirido en nuestros días una dimensión muy superior a la de cualquier otra época. Ha sido preciso crear toda una nueva disciplina, que hoy se conoce con el nombre de bioética.

III. LA BIOÉTICA MÉDICA

El término bioética fue utilizado por primera vez por Potter en el año 1970. Su objeto de estudio lo constituyen los problemas éticos planteados por las ciencias de la vida, no sólo por la medicina o por las ciencias de la salud. La bioética médica es la parte de la bioética que intenta po-

ner a punto métodos de análisis y procedimientos de resolución de los problemas éticos planteados por las ciencias medicosanitarias. Estos procedimientos han de cumplir unos cuantos requisitos, que como mínimo son los siguientes:

1. La bioética médica ha de ser una ética *civil* o *secular*, no directamente *religiosa*. Hasta hace muy pocos años las éticas médicas tenían carácter directamente confesional y religioso. Hoy esto es imposible, aunque sólo sea porque los países occidentales han perdido la uniformidad de creencias religiosas. De hecho, en un hospital moderno conviven creyentes, agnósticos y ateos, y dentro de cada uno de estos grupos coexisten códigos morales muy distintos. Por otra parte, estas mismas sociedades han elevado a la categoría de derecho humano fundamental el respeto de las creencias morales de todos (derecho de libertad de conciencia). Esto no significa que no sea posible un acuerdo moral sobre los mínimos aceptables por todos y a todos exigibles, que constituya el núcleo de la «ética civil» de la colectividad. Lo que quiere decir es que ese acuerdo habrá de ser racional y no directamente «creencial». En el campo específico de la bioética médica esto significa que aun teniendo todas las personas derecho al escrupuloso respeto de su libertad de conciencia, las instituciones sanitarias están obligadas a establecer unos mínimos morales exigibles a todos. Éstos ya no podrán fijarse de acuerdo con los mandatos de las morales religiosas, sino desde criterios estrictamente seculares, civiles o racionales. La bioética médica ha de ser, pues, una bioética secular o civil.

2. Ha de ser, además, una ética *pluralista*, es decir, que acepte la diversidad de enfoques y posturas e intente conjugarlos en unidad superior. Este procedimiento, que en el orden político ha dado lugar a los usos democráticos y parlamentarios, tiene su propia especificidad en el ámbito de la ética. Por principio cabe decir que una acción es inmoral cuando no resulta universalizable al conjunto de todos los seres humanos, esto es, cuando el beneficio de algunos se consigue mediante el perjuicio de otros. Esto siempre se debe a que la decisión no ha sido suficientemente «pluralista» o «universal». Si al tomar una decisión moral tuviéramos en cuenta a la humanidad entera, no hay duda de que los intereses particulares de las personas concretas se anularían entre sí, y quedaría sólo el interés común, el bien común. De ahí que el pluralismo no tenga por qué ser un obstáculo para la construcción de una ética, sino más bien su condición de posibilidad. Sólo el pluralismo universal puede dar lugar a una ética verdaderamente humana.

3. La tercera nota que ha de cumplir la bioética actual es la de ser *autónoma*, no *heterónoma*. Se llaman heterónomos los sistemas morales en los que las normas vienen impuestas al individuo desde fuera, en tanto que autónomos son los sistemas que parten del carácter autolegislador del ser humano. Las éticas heterónomas son de muy diversos tipos: naturalistas (el criterio de bondad lo constituye el orden de la

naturaleza), sociológicas (el criterio de moralidad se basa en las normas y convenciones propias de cada sociedad), teológicas (los criterios son los presentes en los libros revelados), etc. Las éticas autónomas consideran que el criterio de moralidad no puede ser otro que el propio ser humano. Es la razón humana la que se constituye en norma de moralidad, y por ello mismo en tribunal inapelable: eso es lo que se denomina «conciencia» y «voz de la conciencia».

4. De todo esto se desprende que la ética médica tiene que ser *racional.* Racional no es sinónimo de racionalista. El racionalismo ha sido una interpretación de la racionalidad que ha pervivido durante muchos siglos en la cultura de occidente, pero que hoy resulta por completo inaceptable. La tesis del racionalismo es que la razón puede conocer *a priori* el todo de la realidad, y que por tanto es posible construir un sistema de principios éticos desde el que se deduzcan con precisión matemática todas las consecuencis posibles. Tal fue el sueño de Baruc Espinosa en su *Ethica more geometrico demonstrata.* Al menos desde la época de Gödel, sabemos que ni la propia razón matemática tiene capacidad de establecer sistemas completos y autosuficientes, lo cual demuestra que la racionalidad humana tiene siempre un carácter abierto y progrediente, con un momento *a priori* o principialista y otro *a posteriori* o consecuencialista. La razón ética no hace excepción a esta regla, y por tanto ha de desarrollarse siempre en ese doble nivel.

5. Finalmente, la moderna ética médica aspira a ser *universal,* y por tanto a ir más allá de los puros *convencionalismos* morales. Una cosa es que la razón humana no sea absoluta, y otra que no pueda establecer criterios universales, quedándose en el puro convencionalismo. La razón ética, como la razón científica, aspira al establecimiento de leyes universales, aunque siempre abiertas a un proceso de continua revisión.

IV. PROBLEMAS DE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA BIOÉTICA

Todos los sistemas bioéticos intentan cumplir con las cinco condiciones anteriores. El principio de la moralidad está en el hecho de que los seres humanos se sienten «responsables» de sus actos, y por tanto internamente «obligados» a actuar de una determinada manera. La responsabilidad y la obligación son fenómenos directamente derivados del hecho de la racionalidad. Los seres racionales tienen estas características, y por ello son sujetos morales, del mismo modo que tienen otras características que les hacen sujetos de otros valores específicamente humanos, como los estéticos o los lógicos.

El origen de la vida moral está siempre en la constatación que uno hace en sí mismo, y que por definición tiene que ampliar al conjunto de todos los seres racionales, de que es sujeto de obligación y de responsabilidad. Ser sujeto moral, dijo Kant, es ser «fin» en sí mismo y no sólo

«medio». En esto se diferencian las «personas» de las «cosas». Las personas son fines en sí mismos, porque son sujetos morales, en tanto que las cosas naturales son medios, porque no adquieren carácter o condición moral más que respecto de las personas. De donde se deduce que el principio básico de la vida moral es siempre el respeto de todos los seres humanos como fines en sí mismos, y el respeto de las demás cosas como medios para los seres humanos.

A esa conclusión se llega desde puntos de vista y fundamentaciones de la ética muy distintos. En la tradición anglosajona es frecuente que se llegue a esa conclusión por vía teleológica o utilitarista, en tanto que en la tradición europea son más frecuentes las fundamentaciones deontológicas o principialistas. Es importante no perder de vista, en cualquier caso, que la conclusión a la que llegan es completamente similar.

El utilitarismo moral es una creación típicamente anglosajona, gestada en la época que va de Bentham a Stuart Mill. Por supuesto, este utilitarismo que tenía como máxima la consecución del mayor bien para el mayor número, ha dejado paso en la actualidad a otro que, por influencia continental europea, sobre todo de Kant, considera que las normas éticas han de cumplir siempre con el principio de universalización, de modo que el criterio no puede ser ya el del mayor bien para el mayor número, sino el del máximo bien para todos. Pero esta versión del utilitarismo es también anglosajona. El ejemplo más representativo está probablemente en el «prescriptivismo» de Richard Hare, para el que el criterio ético fundamental ha de consistir en «la atribución de igual importancia a los intereses iguales de todos los ocupantes de todos los papeles» (Hare, 1976, 116-117). Un discípulo de Hare muy influyente hoy en la bioética anglosajona, Peter Singer, ha formulado esto de modo aún más conciso: el principio básico de la ética es el de «igual consideración de los intereses» de todos los implicados (Singer, 1984, 33-38).

La tradición continental europea ha seguido por lo general otra vía para expresar el principio de igual consideración y respeto de todos los seres humanos. En general no parte del principio de utilidad, y por tanto de maximización de los intereses de todos los implicados, sino de la constatación de un hecho primario, que la razón descubre en sí misma como absoluto e imperativo. Este hecho es, en la formulación de Kant, que todos los seres humanos son fines y no sólo medios, y que por tanto deben ser tratados como tales, y la Humanidad como el reino de los fines.

Es importante advertir que tanto en una tradición como en la otra, el principio general de respeto de los seres humanos tiene un carácter estrictamente «formal», lo que significa que en sí no manda o prescribe nada concreto, aunque sí es la forma de todo mandato que tenga carácter prescriptivo. Se trata, pues, del patrón de medida de los actos en tanto que morales, lo que Kant llamó el «canon» de la moralidad, pero de nada más. Para que cualquier proposición tenga carácter deontológico o prescriptivo, habrá de ajustarse a ese criterio general que es el canon de la moralidad, pero ese canon en sí no es prescriptivo, y por tanto no dic-

ta ninguna obligación moral concreta; es, simplemente, el patrón de medida de toda obligación moral, la forma de todo mandato deontológico.

Esa distinción es importante, pues permite diferenciar con nitidez dos tipos de imperativos morales. Unos son los imperativos meramente formales, que carecen de contenido material o concreto, y que por tanto no obligan a nada en concreto, aunque definen la forma de toda obligación. Estos imperativos son los más radicales que pueden formularse en ética, y por eso tienen un carácter absoluto e incondicionado, son siempre verdaderos y carecen de excepciones. De este tipo son el principio de igual consideración y respeto de todos los seres humanos, o el de su consideración como fines y no como medios, etc. Son principios que en orden a todo el ulterior desarrollo moral tienen el carácter de últimos e incondicionados, y por tanto de absolutos. Por ello obligan siempre y carecen de excepciones. Siempre hay que tratar con consideración y respeto a los seres humanos; o siempre hay que respetar los intereses de los seres humanos, como dirían Hare y Singer. Lo que sucede es que todavía no hemos dicho qué entendemos en concreto por seres humanos, o cuáles son los intereses concretos que hay que respetar. Esto es lo que significa que tales principios tienen un carácter meramente formal.

A partir de esos principios formales, es preciso formular normas o criterios concretos, es decir, dotados de contenido material, que nos diga lo que está permitido o prohibido. Por ejemplo, si debemos respetar a todos los seres humanos, parece claro que no los podemos matar, o que no podemos mentirles. Los principios de respeto de la vida y de veracidad son materiales, puesto que definen como buenos ciertos actos humanos concretos, y como malos, sus contrarios. Esos principios tienen, pues, contenido material, y además poseen carácter deontológico; es decir, mandan hacer ciertas cosas y evitar otras. Lo que sucede es que ya no tienen la contundencia y la absolutez del principio formal. Así, del principio formal dijimos que obligaba siempre y que no tenía excepciones, en tanto que los mandatos de contenido material no obligan siempre y tienen excepciones: hay veces que está moralmente permitido matar, y otras muchas en que nos vemos obligados a no decir la verdad, y aun a mentir. Por eso estos imperativos no tienen carácter categórico sino hipotético: su moralidad depende siempre de las condiciones materiales, de las circunstancias y de las consecuencias.

En bioética se considera que estos imperativos hipotéticos, que derivan directamente del imperativo formal de igual consideración y respeto de todos los seres humanos, pueden reducirse a cuatro, o formularse en forma de cuatro principios, los de autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. El primero y más importante es, sin duda, el de autonomía, ya que del principio formal deriva directamente el hecho de que todo ser humano debe ser considerado y respetado como un sujeto moral autónomo, y que por tanto él es el primario agente moral, el responsable de sus propias decisiones. En principio, nadie puede coartar la libertad moral de los individuos humanos, y la primaria obligación moral

de todos ellos es realizar su vida de un modo responsable, responder ante su propia conciencia de su particular proyecto de vida. Esto es lo que suele llamarse «felicidad», el objetivo vital de cada persona. En él está la primera obligación moral de todo ser humano, en llevar la propia vida a plenitud, conforme a sus capacidades y posibilidades. Esto es algo que cada uno tiene que llevar a cabo autónomamente, y eso es lo que explica que haya tantos proyectos de felicidad como personas humanas. Y por eso también unos pueden considerar «beneficioso» en orden al logro de ese proyecto de vida que se han propuesto cosas que para otros pueden no serlo. Dicho de otra manera, la «autonomía» define el horizonte de las cosas beneficiosas para mí, lo que en bioética se llama «beneficencia». Autonomía y beneficencia son dos principios íntimamente relacionados entre sí. No hay autonomía sin beneficencia ni beneficencia sin autonomía. Luego veremos las consecuencias que esto tiene en el orden de la relación médico-enfermo.

Hay, pues, un nivel de principios éticos materiales de carácter deontológico, que son los de autonomía y beneficencia. Ellos definen la ética «privada» de las personas, es decir, sus obligaciones morales intransitivas, las que pueden imponerse a sí mismos (ser médico, o aviador, o misionero), y que marcan el máximo moral a que aspiran. Los principios de autonomía y beneficencia definen la «ética de máximos», es decir, el máximo moral exigible por cada individuo a sí mismo, y que puede ser distinto del que se exijan los demás a sí mismos. Todos queremos ser felices, y hasta todos tenemos la obligación de serlo, pero cada uno lo será de una manera distinta. Por eso las obligaciones morales de este nivel tienen carácter privado e intransitivo. Yo puedo considerarme obligado a hacer muchas cosas, que sin embargo no puedo obligar a los demás a que las hagan. Si las hacen, será porque aceptan libremente mi punto de vista, es decir, porque piensan como yo. Pero en principio nadie puede obligar a otro a actuar conforme a su peculiar idea de la felicidad. La coacción convertiría la acción en no-autónoma, y por tanto haría por completo imposible toda esta dimensión de la moralidad humana.

Pero la moralidad no se agota en este nivel de lo privado e intransitivo. Hay otra moralidad que es pública, compuesta por obligaciones claramente transitivas. En efecto, el principio de igual consideración y respeto de todos los seres humanos parece que exige, además del respeto de la diversidad de los proyectos de vida, la uniformidad en ciertas cuestiones básicas o comunes, es decir, en las acciones transitivas, en las relaciones entre los seres humanos. Esto es lo que definen los principios de no maleficencia y de justicia, que también están íntimamente relacionados entre sí, hasta el punto de poderse considerar como dos facetas de un mismo principio, el de igualdad básica y respeto mutuo en la vida social. En este nivel, pues, a diferencia del anterior, el criterio básico no es el de respeto de la diversidad de códigos éticos, sino el de exigencia de igualdad básica, de respeto, aun coactivo, de un mismo código de reglas mínimas de convivencia. Por eso éste no es el nivel de la ética de

máximos, sino el de la ética de mínimos. Lo que constituye este nivel es el mínimo de deberes que deben ser comunes a todos, y que todos debemos cumplir por igual. Este mínimo define la ética pública de una sociedad, y tal es la razón de que tenga por garante al Estado. El Estado surge para proteger y promover el cumplimiento de los deberes propios de este nivel, que por ello mismo tienen el carácter de públicos. Estos deberes se refieren al respeto de la integridad física de las personas (no maleficencia) (Gracia, 1990a) y a su no discriminación en la vida social (justicia) (Gracia, 1990b). Estos deberes se establecen por consenso público y general, y toman forma también pública. De ahí que se plasmen en derecho. El principio general del derecho es la igualdad de todos ante la ley, la no discriminación de nadie, y la posibilidad de exigencia coactiva de sus preceptos. De ahí que los mandatos de este nivel obliguen, una vez establecidos por vía legítima, a todos los miembros de la sociedad, aun en contra de su voluntad (Gracia, 1991).

A partir de aquí podemos definir de un modo más preciso el concepto de autonomía. Por autonomía se entiende en bioética la capacidad de realizar actos con conocimiento de causa y sin coacción. Naturalmente, los principios de no-maleficencia y de justicia son de algún modo independientes del de autonomía y jerárquicamente superiores a él, ya que obligan aun en contra de la voluntad de las personas. Entre aquéllos y éste hay la misma diferencia que entre el bien común y el bien particular. Yo puedo, debo y tengo que perseguir mi bien particular, pero también tengo obligación, en caso de conflicto, de anteponer el bien común al propio bien particular. Los principios universales o de bien común, como son el de no-maleficencia y el de justicia, tienen prioridad sobre el principio particular de autonomía. Esto es algo que parece evidente, y que en cualquier caso está en la base de toda la ética y el Derecho occidentales. No parece fácil cuestionarlo de raíz. Por otra parte, lo beneficioso lo es siempre para mí y en esta situación concreta, razón por la cual es incomprensible separado de la autonomía. No se puede hacer el bien a otro en contra de su voluntad, aunque sí estamos obligados a no hacerle mal (no-maleficencia). Poner sangre a un testigo de Jehová es un acto negativo de beneficencia, precisamente porque va en contra del propio sistema de valores del individuo; es decir, porque se opone al proyecto de ideal y perfección que se ha trazado en la vida. La beneficencia depende siempre del propio sistema de valores y tiene por ello un carácter a la postre subjetivo, a diferencia de lo que sucede con los principios de no-maleficencia y justicia.

De todo esto podemos concluir que los cuatro principios se ordenan en dos niveles jerárquicos, que podemos denominar, respectivamente, Nivel 1 y Nivel 2. El primero, el Nivel 1, está constituido por los principios de No-maleficencia y de Justicia, y el Nivel 2, por los de Autonomía y Beneficencia. El primero es el propio de la «ética de mínimos», y el segundo es el de la «ética de máximos». Naturalmente, en caso de conflicto entre ambos siempre tiene prioridad el Nivel 1 sobre el 2. Di-

cho de otro modo, las obligaciones públicas siempre tienen prioridad sobre las privadas. A los mínimos morales se nos puede obligar desde fuera, en tanto que la ética de máximos depende siempre del propio sistema de valores, es decir, del propio ideal de perfección y felicidad que nos hayamos marcado. Una es la ética del «deber» y otra la ética de la «felicidad». También cabe decir que el primer nivel es el propio de lo «correcto» (o incorrecto), en tanto que el segundo es el propio de lo «bueno» (o malo). Por eso el primero es el propio del Derecho y el segundo, el específico de la Moral.

Esta teoría de los dos niveles tiene la ventaja de recoger la sabiduría de siglos, y evitar extremismos doctrinarios. Estos extremismos han consistido siempre en la identificación de los dos niveles, y por tanto en la anulación de la diferencia entre ellos. Un extremismo, el propio de todos los totalitarismos políticos, consiste en negar el Nivel 2, convirtiendo todo en obligaciones de Nivel 1. Todos tienen que ser felices por decreto y compartir el mismo ideal de perfección y felicidad. Éste ha sido el sino de todas las utopías. Y siempre ha sucedido que la negación del Nivel 2 ha llevado a la degradación moral de las personas y de la misma sociedad.

El extremismo opuesto es el de negar el Nivel 1, convirtiendo todo en Nivel 2. Éste ha sido siempre la utopía liberal extrema y libertaria. Tampoco esto es posible. Es preciso respetar los dos niveles, y conceder a cada uno su parte. La ética clásica distinguió siempre entre dos tipos de deberes, los llamados de obligación perfecta o de justicia, y los de obligación imperfecta o caridad. Ambos son expresión precisa de la teoría de los niveles.

V. CUESTIONES DE PROCEDIMIENTO

Sería ingenuo pensar que con un sistema de principios, sea éste el que fuere, se pueden solucionar *a priori* todos los problemas morales. Los principios han de ser por definición generales, y los conflictos éticos son concretos, particulares. Esto hace que siempre se haya considerado necesario establecer en el proceso de razonamiento ético un segundo momento, distinto del de los puros principios. Si éste es racional y *a priori*, el momento de particularidad se caracteriza por ser experiencial y *a posteriori*. Siempre ha habido que admitir ese segundo momento, que Aristóteles denominó *phrónesis*, prudencia, y que se caracteriza por tener en cuenta las consecuencias del acto o de la decisión. Por esto cabe decir que el razonamiento moral consta de dos pasos, uno principialista, deontológico y *a priori*, y otro consecuencialista, teleológico y *a posteriori*. El primero sirve para establecer las «normas», y el segundo, las «excepciones» a la norma.

Un buen ejemplo de esto lo tenemos en el tema de la mentira. En principio siempre hay que decir la verdad, pues de no hacerlo así estaría-

mos incumpliendo la norma de tratar a todos con igual consideración y respeto, y por tanto estaríamos obrando injusta y maleficentemente. A pesar de lo cual, todos somos conscientes de que no siempre podemos decir la verdad. Hay circunstancias que nos obligan a no decir toda la verdad, y a veces hasta a mentir. Éste es el caso de la clásicamente conocida como «mentira piadosa». La mentira piadosa no puede justificarse más que como una «excepción» a la norma, impuesta por las circunstancias. Creemos que en esa situación concreta los males que se seguirían de decir la verdad son tales, que se impone hacer una excepción. La excepción la justificamos en el mismo principio de siempre, el de que todos los hombres merecen igual consideración y respeto. Lo que sucede es que en esa situación concreta pensamos que el decir la verdad no es tratar a esa persona con consideración y respeto, y que por lo tanto el principio general de la moralidad nos permite saltar por encima de la norma, que en ese caso no es adecuada o correcta.

Este momento tiene una enorme importancia en bioética. No en vano ésta es una disciplina nacida para resolver situaciones particulares, y por tanto con vocación de convertirse en un procedimiento de toma de decisiones (Drane, 1990, 41-49). Por todo lo ya dicho, considero que ese procedimiento debe constar de varios pasos, que cabe esquematizar así:

PROCEDIMIENTO DE TOMA DE DECISIONES EN ÉTICA CLINICA

I. EL SISTEMA DE REFERENCIA MORAL
- Premisa ontológica: el hombre es persona, y en tanto que tal tiene dignidad y no precio.
- Premisa ética: en tanto que personas, todos los hombres son iguales y merecen igual consideración y respeto.

II. EL MOMENTO DEONTOLÓGICO DEL JUICIO MORAL
- Nivel 1: No-maleficencia y Justicia.
- Nivel 2: Autonomía y Beneficencia.

III. EL MOMENTO TELEOLÓGICO DEL JUICIO MORAL
- Evaluación de las consecuencias objetivas o de Nivel 1.
- Evaluación de las consecuencias subjetivas o de Nivel 2.

IV. EL JUICIO MORAL
- Contraste del caso con la «regla», tal como se encuentra expresada en el punto II.
- Evaluación de las consecuencias del acto, para ver si es necesario hacer una «excepción» a la regla, de acuerdo con el paso III.
- Contraste de la decisión tomada con el sistema de referencia (paso I).
- Toma de decisión final.

VI. EL MÉTODO DE LA BIOÉTICA CLÍNICA

A partir de estos procedimientos puede elaborarse un método específico de análisis de las cuestiones éticas en la práctica clínica (Gracia, 1991). Este método habrá de partir, naturalmente, del estudio de casos concretos, y por tanto de historias clínicas. De ahí la importancia de un modelo de historia clínica suficientemente amplio como para dar cabida a los problemas morales. Uno muy recomendable es la «historia clínica por problemas», de Weed (1971), ya que permite identificar los distintos problemas de un paciente, ya sean éstos biológicos, humanos o éticos, y seguir la evolución de cada uno de ellos. La experiencia demuestra que no puede abordarse el análisis de los problemas éticos de una historia clínica si antes no se han estudiado bien los biológicos. Así, por ejemplo, no tiene sentido plantearse el tema de si a un paciente se le pueden extraer órganos para transplante si antes no hay certeza de que se halla en muerte cerebral, ni es posible discutir los problemas éticos del estado vegetativo permanente (EVP) si no se ha procedido antes a un cuidadoso diagnóstico del caso. De ahí que la primera parte de cualquier método de bioética clínica haya de estar constituida por la historia clínica del paciente. Sin una buena historia clínica donde analizar los problemas biológicos, su etiología y su previsible evolución, no es posible el ulterior análisis ético.

Es necesario que en esa historia clínica se identifiquen no sólo los problemas biológicos, sino también los éticos. La experiencia demuestra que en las historias conflictivas hay por lo general más de un problema ético. Conviene identificarlos a todos, para después ir analizando uno tras otro, separadamente. Es un hecho comprobado por quienes trabajan en el campo de la ética clínica que el error que cometen con más frecuencia quienes se inician en el manejo de estas técnicas consiste en mezclar en la discusión unos problemas con otros, de modo que al final no se sabe sobre cuál de ellos se está realmente discutiendo.

Cada problema moral debe someterse al mismo proceso analítico. De igual modo que los problemas biológicos se estudian siempre con la misma pauta, la propia de la historia clínica biológica, para el estudio de los problemas morales debe seguirse también un procedimiento siempre idéntico, que en esencia es el descrito con anterioridad. Primero hay que contrastar el caso con los principios deontológicos, tanto de Nivel 1 como de Nivel 2. Es fundamental tener en cuenta que la relación clínica es siempre y por principio de Nivel 2, ya que está constituida por un sujeto humano que cree tener una necesidad sanitaria, y que autónomamente se dirige a un médico en busca de ayuda cualificada. El principio ético que hace presente el enfermo en la relación es el de autonomía, y el del médico es el de beneficencia. Lo que ambos quieren es llegar a un acuerdo privado, en el que converjan la autonomía del paciente con la beneficencia técnica del médico. El modo de lograrlo es mediante la puesta en práctica del consentimiento informado. El médico informa al pacien-

te de lo que tiene y de los procedimientos terapéuticos existentes, y el enfermo decide autónomamente sobre ellos, es decir, sobre si consiente o no consiente su realización. En principio, pues, la relación clínica es una típica relación de Nivel 2. Si el paciente no es competente para decidir, entonces deberán hacerlo en su lugar sus familiares y allegados, y en último caso el juez. El médico nunca debe tomar la decisión, salvo los casos de extrema urgencia.

Puede suceder que el paciente quiera algo que está tipificado en esa sociedad como maleficente o como injusto; es decir, como contrario a los preceptos de Nivel 1. En ese caso, el médico no puede acceder a los deseos del enfermo, ya que eso está fuera de su competencia. Cuando el enfermo quiere algo que va en contra de la ley pública, el médico no sólo no puede colaborar en el acto, sino que muchas veces tendrá que avisar al juez. Tal cosa es lo que sucede, por ejemplo, en el caso de malos tratos a los niños.

Otra posibilidad es que el paciente quiera algo que la ley no prohíbe, y que por tanto en esa sociedad no está tipificado como maleficente o injusto, pero que el médico considera inmoral. En ese caso, éste debe abstenerse de actuar, salvo caso de urgencia, alegando objeción de conciencia y derivando al paciente hacia otro profesional. El respeto de la libertad moral de las personas exige también el respeto del disenso racional sobre las cosas que una sociedad considera maleficentes (o no maleficentes) y justas (o injustas). De esos disensos ha dependido, en buena medida, el progreso moral de las sociedades, como lo demuestran los procesos de abolición de la esclavitud, la pena de muerte, etc.

Los principios de Nivel 1 establecen el marco dentro del cual se realiza la relación médico-enfermo. Este marco está gobernado por los principios de no maleficencia y de justicia, que detentan, respectivamente, el juez y los gestores sanitarios. Dentro de ese marco, la autonomía del enfermo y la beneficencia del médico van a definir en cada caso el contenido concreto de esa relación.

VII. LOS COMITÉS INSTITUCIONALES DE ÉTICA

Es muy probable que los actos medicosanitarios sean hoy mejores que los de cualquier otra época de la historia de la medicina, no sólo desde el punto de vista técnico, sino también desde el punto de vista moral. Sin embargo, son, como ya dijimos, mucho más conflictivos. La conflictividad no es en sí ni mala ni negativa, sino una característica inherente a la condición humana, que, eso sí, debe aminorarse en cuanto ello sea posible. En el marco de la relación sanitario-paciente, hay veces en las que el conflicto es tan agudo que ya no existe posibilidad de resolverlo desde dentro de la propia relación. Por eso conviene que las instituciones sanitarias tengan instancias específicas de resolución de conflictos morales, que además eviten el que éstos traspasen los límites del ámbito

sanitario y lleguen a los tribunales. A tal efecto se han creado los llamados Comités Institucionales de Ética (CIE) o Comités Asistenciales de Ética (CAE), compuestos por representantes de los diferentes estamentos sanitarios y por algunos miembros de la comunidad. La función de tales comités, que por lo general tienen carácter consultivo, no decisorio, es mediar en los conflictos éticos y ayudar a la toma de decisiones en aquellos casos en los que se les pida consejo. La razón de que no estén compuestos sólo por médicos, ni sólo por personal sanitario, sino que incluyan también a representantes de los usuarios, es porque, según hemos dicho, las decisiones éticas sólo son correctas si tienen en cuenta los puntos de vista de todos, y no sólo los de algunos. No hay duda de que, en principio, los comités abiertos y plurales son más adecuados para tomar decisiones éticas que los que no lo son. Por eso el problema de los CAE no es que sean plurales, sino el que no lo sean suficientemente. Por muy amplios que se hagan, nunca podrán estar compuestos más que por un pequeño grupo de personas. De ahí el peligro de que éstas actúen teniendo en cuenta sólo los intereses de unos pocos (los grupos que directamente representan), y no los intereses de todos (de acuerdo con los principios de no maleficencia y de justicia). Para evitar esto, es necesario que los CAE procedan siempre de forma metódica en el análisis de los casos, por ejemplo utilizando el método que hemos propuesto antes. No hay duda de que si así lo hicieran, sus decisiones serían correctas y buenas, es decir, éticas. Lo cual servirá para varias cosas. En primer lugar, para educar al personal sanitario en la toma de decisiones morales; en segundo, para evitar que los conflictos se incrementen y acaben ante los tribunales de justicia; y en tercer lugar, para proteger a los sanitarios, caso de que al final lleguen al juzgado. Cuando un CAE, tras madura reflexión y teniendo en cuenta las diferentes perspectivas de los hechos, ha tomado una decisión, es muy difícil que el juez no la asuma como propia. De todos estos modos, los métodos propios de la ética clínica y los CAE ayudan a incrementar la calidad de la asistencia sanitaria, tanto subjetiva como objetiva; es decir, contribuyen al logro de una medicina mejor.

VIII. CONCLUSIÓN

Los actos médicos han de cumplir siempre dos condiciones básicas, que son la *corrección* y la *bondad*. Un acto es incorrecto cuando no está técnicamente bien realizado. Si un médico no sabe utilizar adecuadamente los procedimientos diagnósticos o terapéuticos, decimos que los usa «incorrectamente». La incorrección supone siempre falta de suficiencia técnica. Por eso al médico que practica su arte de modo incorrecto se le califica de «mal médico». Hay malos médicos, como hay también malos conductores de automóviles o malos pintores. Los malos médicos no se identifican con los «médicos malos». Mal médico es el que posee una

capacidad técnica insuficiente o incorrecta, en tanto que el médico malo es aquel que la utiliza mal porque es moralmente malo. Un buen médico puede ser a la vez un médico malo, dado que la suficiencia técnica no conlleva sin más la bondad moral, por lo que al médico se le deben exigir ambas características; desde los tiempos de la Antigüedad romana se viene definiendo al médico, por ello, como *vir bonus medendi peritus*, hombre bueno, perito en el arte de curar. La pericia en el arte de curar define la «corrección técnica» del ejercicio médico, y convierte a quien lo realiza en «buen médico»; la bondad humana, por su parte, define la «bondad moral» del profesional, y hace de él un «médico bueno». Son dos factores imprescindibles, que se reclaman mutuamente: la falta de uno de ellos resulta incompatible con el ejercicio adecuado de la profesión.

No todas las actividades humanas exigen de quien las practica tanta elevación moral como la medicina. Ello se debe a que los médicos trabajan con lo más preciado que tienen los seres humanos, su vida y su salud. De ahí la importancia que la ética profesional ha tenido siempre en medicina, al menos desde los orígenes de la tradición médica occidental, en tiempo de los hipocráticos. De hecho, la ética del *Juramento* no ha sido sólo el santo y seña de la moral médica durante veinticinco siglos, sino también el canon de todas las demás éticas profesionales. Las profesiones se diferencian de los oficios en que en estos últimos basta el control jurídico, es decir, la penalización *a posteriori* de las faltas o los delitos. En las profesiones, por el contrario, es preciso un estricto control previo, *a priori*, precisamente porque lo que está en juego es un valor tan fundamental como la vida humana. Y ese control previo no puede ser más que ético. Por eso la ética no puede ser nunca vista por el médico como algo externo a su actividad profesional, sino como un elemento intrínseco y constitutivo suyo. Sólo el médico bueno puede ser un buen médico.

BIBLIOGRAFÍA

Drane, J. F. (1990), «Métodos de la ética clínica»: *Bol. of Sanit. Panam. 108*, 415-425.

Gómez Caffarena, J. (1987), «El cristianismo y la filosofía moral cristiana», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética I: De los orígenes al Renacimiento*, Crítica, Barcelona, 282-344.

González Álvarez, L. J. (²1983), *Ética latinoamericana*, Usta, Bogotá.

Gracia, D. (1989a), «Los cambios en la relación médico-enfermo»: *Med. Clin.* 93, 100-102.

Gracia, D. (1989b), *Fundamentos de Bioética*, Eudema, Madrid.

Gracia, D. (1990a), *Primum non nocere. El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*, Real Academia Nacional de Medicina, Madrid.

Gracia, D. (1990b), «¿Qué es un sistema justo de servicios de salud? Principios para la asignación de recursos escasos»: *Bol. of Sanit. Panam. 108*, 570-598.

Gracia, D. (1991), *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid.
Gracia, D. (1992a), «La relación clínica»: *Rev. Clin. Esp. 191*, 61-63.
Gracia, D. ([5]1992b), «La práctica de la medicina»: *Medicine. Tratado de Medicina Interna* 3, 3-10.
Gracia, D. (1992c), «Planteamiento general de la bioética», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 421-438.
Hare, R. M. (1976), «Ethical Theory and Utilitarianism», en H. D. Lewis (ed.), *Contemporary British Philosophy*, Allen and Unwin, London.
Herranz, F. (1992), «Opción fundamental», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 343-366.
Moreno Rejón, F. (1992), «Ética de liberación», en M. Vidal (ed.), *Conceptos fundamentales de ética teológica*, Trotta, Madrid, 253-267.
Singer, P. (1984), *Ética práctica*, Ariel, Barcelona.
Toulmin, S. (1982), «How Bioethics Saved the Life of Ethics»: *Perspectives in Biology and Medicine 25*, 736-750.
Weed, L. L. ([5]1971), *Medical records, medical education, and patient care. The problem-oriented record as a basic tool*, Press of Case Western Reserve University, Cleveland.

COMITÉS DE ÉTICA

Adela Cortina

I. EL «GIRO APLICADO» EN LA ÉTICA: EL MUNDO DE LOS COMITÉS ÉTICOS

El nacimiento y proliferación de comités éticos en los diversos campos de la vida social es un claro síntoma de que la ética, además de su tarea fundamentadora de lo moral, tiene hoy una función que cumplir, urgente e importante. El retroceso de las imágenes del mundo con contenido como elemento identificador de los individuos en una sociedad y como factor de justificación moral y de legitimación política, ha dejado en manos de la *moral cívica* la encomienda de cumplir esa triple tarea[1]. Pero la moral cívica necesita de una *ética filosófica* para comprenderse a sí misma, desentrañar sus propios contenidos en los distintos ámbitos de la vida cotidiana, y averiguar cómo pueden aplicarse en ellos los principios y valores descubiertos. Por eso la ética filosófica debe funcionar como una *hermenéutica crítica,* que indaga en las distintas esferas cómo se modulan los contenidos de una moral cívica, porque no es posible comprender un principio moral si no es desde su aplicación[2]. En esa labor se ve obligada a trabajar codo a codo con los expertos de cada campo y con los afectados por las decisiones morales: se ve obligada a dejar de cuando en cuando las aulas y los anaqueles y a respirar el aire de la calle. Lo cual —todo hay que decirlo— le está salvando de una muerte por escolasticismo aburrido.

Precisamente la creación y proliferación de comités de ética es uno de los rasgos expresivos de este florecimiento del que la moral cívica y

1. A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; Id., *Ética de la sociedad civil*, Anaya-Alauda, Madrid, 1994.

2. A. Cortina, *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993, esp. Parte III: «Los retos de la ética aplicada», dedicada a dilucidar el estatuto de la ética aplicada, y a aplicar un modelo ético a diversos campos (educación, bioética, empresa, genética).

la ética aplicada vienen haciendo gala desde hace un par de décadas. En cada uno de sus ámbitos —empresarial, financiero, político, informativo, sanitario— nacen comités éticos con tareas diversas, como pueden ser el «descubrimiento» de los principios éticos de una determinada profesión, la redacción de códigos éticos, la supervisión de las actuaciones de los profesionales cuando plantean algún problema moral, el asesoramiento en caso de duda, la formación ética de quienes trabajan en un campo determinado.

El mundo de estos comités es enormemente variado y complejo, ya que difieren entre sí, no sólo por el ámbito profesional en el que surgen, sino sobre todo por la intención de sus creadores. Recuerdo, sin ir más lejos, el orgullo con el que el presidente de un partido político colombiano anunciaba en un congreso de filosofía cómo su partido había decidido formar un comité ético, dotado del código oportuno, con el fin de castigar a aquellos de sus miembros que lo infringieran. También los comités de prensa británicos tienen por cometido vigilar la moralidad de los periodistas, juzgando y castigando conductas inmorales. Sin embargo, los comités éticos rara vez nacen con este objetivo de juzgar y castigar, más propio de los comités deontológicos o del derecho que del mundo moral[3]. Y ciertamente uno de los rasgos de los comités de bioética es que no pretenden juzgar y sancionar conductas, sino supervisar, asesorar ante una consulta, educar moralmente y crear una *cultura médica*.

En definitiva, la moral nunca puede ser impuesta desde fuera. Estar «alta de moral» significa, para una persona o una profesión, haber alcanzado *desde dentro* el propio *«quicio y eficacia vital»*[4]. Por eso la tarea prioritaria de un comité ético consiste en crear conciencia en un ámbito profesional de que hay valores morales implicados en su forma de vida y en sus decisiones, que han de ser encarnados si es que quienes desempeñan esa profesión y la profesión misma quieren alcanzar su quicio y eficacia vital. Porque el mundo profesional no es el de los técnicos a secas, sino el de personas que se las han con valores peculiares a cuyo servicio han de entrar las técnicas[5]: potenciar los valores morales propios de la actividad sanitaria es, pues, la tarea de fondo de los comités de bioética. De ellos vamos a ocuparnos en este artículo y ordenaremos la exposición en dos partes, una informativa sobre los tipos, historia, funciones y composición de los comités, y otra de reflexión filosófica sobre sus claves éticas.

3. J. L. Fernández y A. Hortal (comps.), *Ética de las profesiones*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, 57 ss.

4. J. Ortega y Gasset, «Por qué he escrito *El hombre a la defensiva*», en *Obras Completas IV*, Revista de Occidente, Madrid, 72; J. L. Aranguren, *Ética*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, 81 (incluido en *Obras completas*, 2, Trotta, Madrid, 1994, 159-502).

5. D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1988, 62 ss.

II. LOS COMITÉS DE BIOÉTICA

Los comités de ética médica, podemos decir en un sentido muy amplio, son grupos multidisciplinares, creados fundamentalmente para enfrentar los dilemas éticos que hoy en día plantea la medicina[6]. Pero esta caracterización es insuficiente para entender cabalmente por qué nacieron, cuál es su estructura y cuáles son sus funciones. Para eso es necesario distinguir al menos tres modalidades[7]:

1) *Comités éticos de investigación clínica*, que tienen como finalidad velar por la calidad de la investigación en sujetos humanos y la protección de los mismos. Estos comités se denominan en Estados Unidos «Institutional Review Boards» y se encargan de supervisar los protocolos de ensayos clínicos que se proponen en un centro sanitario.

2) *Comités éticos asistenciales*, que prestan asesoramiento al personal sanitario de un centro cuando se enfrenta con problemas morales y suelen asumir otras funciones, como pueda ser la de formar en bioética a los miembros del centro, impulsando una cultura médica. En Estados Unidos se denominan «Institutional Ethics Commitees».

3) *Comités nacionales de bioética*, que pueden ser a su vez permanentes o temporales. En este último caso se denominan «comités *ad hoc*», porque son creados para resolver algún caso concreto.

Comentaremos brevemente la historia, estructura y funciones de estos tres tipos de comité con el fin de desentrañar la carga ética de su existencia y actuación.

1. *Comités Éticos de Investigación Clínica (CIC)*

La creciente conciencia de que es preciso proteger a los sujetos que son objeto de experimentación ha provocado la creación de estos comités, encargados de supervisar en un centro sanitario los protocolos de ensayos clínicos[8], presentados normalmente por miembros del centro, aunque pueden serlo por investigadores de otros centros[9].

6. R. Cranford, A. E. Doudera, «The emergence of institutional ethics commitees», en *Institutional Ethics Commitees and Health Care Decision Making*, Health Administration Press, Ann Arbor, Michigan, 1984, 6 y 7.

7. F. Abel, «Comités de bioética: necesidad, estructura y funcionamiento»: *Labor Hospitalaria*, 229 (1993) 136.

8. Se entiende por «ensayo clínico», en general, «toda evaluación experimental de una sustancia o medicamento, a través de su administración o aplicación a seres humanos, orientada hacia alguno de los siguientes fines: a) poner de manifiesto sus efectos farmacodinámicos o recoger datos referentes a su absorción, distribución, metabolismo y excreción en el organismo humano. b) Establecer su eficacia para una indicación terapéutica, profiláctica o diagnóstica determinada. c) Conocer el perfil de sus reacciones adversas y establecer su seguridad» (Ley Española del Medicamento de 1990, Título III [«De los Ensayos Clínicos»], art. 59).

9. Por ejemplo, en España los proyectos de investigación elaborados por docentes universita-

1.1. Breve historia

La historia de este tipo de comités es la más larga. En 1803 aparece el libro de Thomas Percival, *Medical Ethics*, que puede considerarse el primer antecedente en la medida en que el autor afirma que, cuando un médico desee probar nuevos remedios o tratamientos quirúrgicos, debe consultar previamente a otros colegas[10]. Durante 150 años no se dice más sobre la necesidad de la «*peer review*» (revisión por iguales), aunque se van produciendo acontecimientos que muestran de forma cada vez más patente la necesidad de este tipo de comités.

Un hito en este sentido es el Código de Nüremberg de 1946, que, tras la experiencia de los campos nazis de concentración, pretende establecer directrices éticas para la experimentación con humanos. De acuerdo con él, «la experimentación con humanos sólo está justificada si sus resultados benefician a la sociedad y se lleva a cabo siguiendo principios básicos que satisfacen conceptos morales, éticos y legales». El primer «mandato» de los diez que componen el código afirma taxativamente: «El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial». A continuación, señala las condiciones de un tal consentimiento voluntario, que constituyen un claro precedente de lo que hoy llamamos «consentimiento informado», indispensable para que un ensayo clínico sea aprobado[11]. La obligatoriedad de obtener el consentimiento informado es el síntoma más claro del respeto a la autonomía del paciente.

Tras el Código de Nüremberg, la Declaración de Helsinki de la Asociación Médica Mundial, pronunciada por vez primera en 1964 y revisada en Tokyo (1975), Venecia (1983) y Hong Kong (1989), recoge las orientaciones éticas mundiales para la experimentación con humanos, a las que debe someterse cualquier ensayo clínico[12].

Por otra parte, en 1978 la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research formula en el Informe Belmont los principios por los que se ha de regir toda investigación con humanos[13]. Las aplicaciones prácticas de dichos principios, denominados de beneficencia, autonomía y justicia, serán, en el caso de

rios, que tienen repercusiones ético-sanitarias, han de ser aprobados por el Comité Ético de Investigación Clínica de un hospital, a poder ser, un hospital universitario.

10. O. M. Bakke, X. Carné y F. García Alonso, *Ensayos clínicos con medicamentos*, Barcelona, Doyma, 1994, 37. Este libro es excelente, como el subtítulo reza, para conocer los *Fundamentos básicos, metodología y práctica* de los ensayos clínicos.

11. Asimismo, las nueve restantes prescripciones configuran el núcleo del conjunto de requisitos hoy exigido para aprobar un ensayo clínico.

12. Asociación Médica Mundial, *Libro de Declaraciones*, Farnboroug, Hampshire, England, 1985; *Labor Hospitalaria*, 18 (1986): «Códigos Deontológicos y Normativas ético-jurídicas recientes».

13. The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, Bethesda, Maryland, 1978; v. e. en *Ensayos Clínicos en España (1982-1988)*, Ministerio de Sanidad y Consumo, Monografías Técnicas 17, anexo 4, Madrid, 1990.

los ensayos clínicos, el consentimiento informado del paciente, el balance positivo entre beneficios y riesgos, y la selección equitativa de los sujetos de experimentación[14].

Sin embargo, el primer documento oficial que se pronuncia a favor de la existencia de los CIC data de 1953. En esta fecha los National Instituts of Health de Estados Unidos estipulan que toda investigación que se lleve a cabo en sus clínicas de Bethesda (Maryland) con seres humanos ha de ser aprobada previamente por un comité responsable de su protección. En 1966 esta obligación se extiende a toda investigación financiada con fondos públicos y se denomina Institutional Review Boards a los comités encargados de esa tarea[15]. En 1969 se sugiere por vez primera que personal no sanitario forme parte de ellos, y en 1974 se incluyen en el Code of Federal Regulations, no sólo las normas básicas para proteger a los humanos objeto de investigación, sino también la exigencia de que los comités se compongan de cinco miembros, al menos, uno de los cuales, como mínimo, no ha de estar integrado en área científica[16]. Éste será el «lay member», que puede ser eticista, clérigo o abogado.

Ciertamente, los Estados Unidos han sido pioneros en este tema, y los restantes países han seguido una distinta evolución. Lo bien cierto es que los CIC constituyen una necesidad perentoria en todos aquellos centros sanitarios en los que se practique algún nivel de experimentación[17].

1.2. Funciones

Existe un elevado consenso sobre cuáles deben ser las funciones de los CIC[18]. En la Comunidad Europea, de acuerdo con las directrices de *Buena Práctica Clínica*[19], los CIC han de valorar los siguientes aspectos en un ensayo clínico: la idoneidad del investigador, contando con la plantilla y medios disponibles; la adecuación entre la hipótesis planteada y los medios para comprobarla; la eficacia científica del estudio y la justificación de los riesgos y molestias previstos, ponderados en función de los beneficios esperados para los sujetos y la sociedad; si la información dada al paciente sobre objetivo, método, consecuencias y beneficios es adecuada y completa; si existe hoja para que el sujeto pueda dar

14. Según D. Gracia, sin embargo, el más básico de los principios biomédicos es el de No-Maleficencia. Cf. D. Gracia, *Primum non nocere*, Real Academia de Medicina, Madrid, 1990.

15. Existe la costumbre de llamar «comités éticos» a estos comités éticos de investigación clínica. Sin embargo, en Estados Unidos se reserva el nombre de «comités éticos» para los asistenciales («Institutional Ethics Commitees»). Yo, por mi parte, también sugeriría mantener esta diferencia de denominación.

16. R. J. Levine, *Ethics and regulation of clinical research*, Urban and Schwarzenberg, Baltimore, ^{2}1986.

17. En España, desde la Ley del Medicamento de 1990, no puede realizarse ningún ensayo clínico sin un informe previo de un Comité Ético de Investigación Clínica, independiente de los promotores y de los investigadores.

18. Cf. para este punto O. M. Bakke, X. Carné y F. García Alonso, *o. c.*, 41 y 42.

19. Documento III/3976/88.

expresamente su consentimiento; si existe una póliza de seguro para compensar hipotéticos daños; cuáles son las compensaciones que se ofrecerán a los investigadores y a los individuos por su participación. También el comité realizará un seguimiento del ensayo desde su inicio hasta la recepción del informe final[20].

Los CIC se enfrentan a serios problemas de muy diverso orden: no siempre existe personal preparado para este tipo de reflexiones; la utilización del placebo en las investigaciones es siempre una fuente de discusiones éticas; la randomización introduce un elemento de arbitrariedad que también reclama justificación ética; el hecho de que en el caso de menores y subnormales sea preciso recurrir a un representante legal, plantea problemas específicos para la toma de decisiones; el peligro de burocratización del comité resulta innegable.

Sin embargo, la simple existencia de tales comités representa un enorme progreso en la conciencia sanitaria y, en consecuencia, en la conciencia social: es inadmisible moralmente experimentar con sujetos humanos sin que un comité debidamente facultado haya analizado todos los aspectos de la investigación, asegurándose de que el sujeto consiente libremente, porque ve en ello un razonable beneficio para sí mismo y/o para la sociedad. La autonomía de las personas se reconoce, pues, como sagrada, cosa que hasta hace bien poco no ocurría en los hospitales, donde se experimentaba continuamente sin advertir de ello a los pacientes.

1.3. Composición

Los CIC deben ser multidisciplinarios, sin embargo, no existen pautas universales para su composición. Parece razonable indicar que participen en ellos farmacólogos clínicos, farmacéuticos de hospitales, médicos, personal de enfermería y personas ajenas a la profesión sanitaria, como puedan ser eticistas y juristas[21].

2. *Comités asistenciales de ética (CAE)*

Este tipo de comités surge ante todo para satifacer tres clases de necesidades: 1) contribuir a que se respeten los *derechos* de los pacientes, es-

20. Real Decreto 561/1993, del 16 de abril, por el que se establecen los requisitos para la realización de ensayos clínicos con medicamentos, artículo 42. O. M. Bakke, X. Carné y F. García Alonso, *o. c.*, incluye en sus páginas finales unos utilísimos anexos: «Estructuración y contenido de un protocolo de ensayo clínico con medicamentos», modelo de solicitud, de modificación o anulación, de informe del comité, de consentimiento informado y una hoja de seguimiento.

21. «En una encuesta efectuada en Gran Bretaña se comprobó que el 65% de los comités constituidos exclusivamente por médicos aprobaba todos los protocolos sometidos a su consideración; este porcentaje era sólo de un 30% en los comités en que participaba una enfermera» (C. Vallvé, *Buena Práctica Clínica. Recomendaciones Internacionales en Investigación Terapéutica*, Farmaindustria, Madrid, 1980, 28; F. Abel, *o. c.*, 139.

pecialmente la *autonomía;* 2) ayudar al personal sanitario a tomar una decisión justa ante problemas morales, habida cuenta de que nos encontramos en sociedades pluralistas, en las que las jerarquías de valores de pacientes, personal sanitario y familiares pueden entrar en conflicto; 3) promover la reflexión ética sobre los problemas sanitarios, mediante cursos de formación, ciclos informativos y la elaboración de códigos éticos, con el fin de ir potenciando una creativa cultura médica. En este sentido, «los comités hospitalarios de ética son grupos interdisciplinarios que se ocupan de la docencia, investigación y consulta, asociadas con los dilemas éticos que surgen durante la práctica de la medicina hospitalaria»[22]. Pueden servir, entre otras cosas, para aumentar el entendimiento entre los afectados (personal sanitario, familias, pacientes y sociedad), así como para resolver los dilemas éticos que se presentan en la práctica hospitalaria[23].

2.1. Breve historia

Con algún precedente no muy relevante, en 1968 la revista *Jama* publica un informe del Comité *ad hoc* de la Facultad de Medicina de Harvard sobre la definición de la muerte cerebral. Este informe es el origen de la formación de comités en los hospitales para decidir cuándo se dan las condiciones de muerte y las posibilidades éticas y legales de desconexión de la respiración asistida a los pacientes.

Pero es en 1976 cuando se produce el caso que impulsa en mayor medida la creación de CAEs: el caso de Karen Ann Quinlan, de 21 años, ingresada en un hospital en situación de coma prolongado. El Tribunal Supremo de New Jersey dictamina que autorizará la demanda de los padres adoptivos de desconectar a la paciente de la respiración asistida, si un comité de ética del hospital en el que está ingresada declara que el pronóstico de irreversibilidad de vida cognitiva es correcto. En 1983, la President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research recomienda en el informe «Deciding to Forego Life-Sustaining Treatment» que se creen comités en los hospitales para tomar decisiones éticamente correctas en los casos de pacientes incapaces mentalmente, inconscientes y en recién nacidos gravemente enfermos[24]. Los casos de «Baby Doe 1» y «Baby Doe 2» fortalecieron la convicción de que son necesarios comités de ética en los hospitales, tanto para ayudar a resolver los conflictos en que intervienen valores antes de que se desemboque en los tribunales, como para poder contar con personas imparciales que ayuden a tomar decisiones en situaciones críticas.

22. J. C. Tealdi, J. A. Mainetti, «Los comités hospitalarios de ética»: *Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana*, 5-6/108 (1990) 431.
23. R. Cranford, A. E. Doudera, *o.c.*, 6.
24. F. Abel, *o.c.*, 141 y 142.

2.2. Funciones

Los CEAs tienen un triple objeto: asesorar al personal sanitario de un centro cuando debe tomar decisiones en las que vienen implicados conflictos de valor, atender a la formación en bioética tanto entre los propios miembros del comité como en el conjunto del hospital, y desarrollar políticas y orientaciones («guidelines»[25]).

En lo que hace al primer objetivo, conviene recordar que los conflictos planteados por «hechos clínicos» se discuten en sesiones clínicas pero, como las decisiones sanitarias envuelven también valores, una decisión es insensata si se toma atendiendo sólo a los hechos[26]. Desgraciadamente, en la formación clínica suele olvidarse el mundo de los valores, como si fuera posible tomar decisiones neutrales. Y es que el postulado weberiano de la neutralidad (*Wertfreiheit*) está más superado en los libros que en la formación clínica habitual. La tarea del comité consiste entonces en tratar de percibir qué valores están en juego y averiguar en qué medida es posible establecer una jerarquía entre ellos con vistas a una toma de decisión, que debe ser racional y razonable[27].

Es verdad que en medicina las decisiones científico-técnicas han ido ligadas siempre a decisiones éticas, pero en los últimos tiempos se han producido cambios desconcertantes, que han urgido tanto la profundización en la reflexión bioética, como la creación y fortalecimiento de los CAEs: el acelerado avance tecnológico; la necesidad de garantizar los derechos humanos de los pacientes; el crecimiento de la conciencia de autonomía por parte de los pacientes, que transforma la relación médico-paciente, habitualmente paternalista; y también la creciente percatación de que las decisiones más difíciles no se desprenden automáticamente de normas deontológicas o legales.

En lo que hace a este último punto, como muy bien señala Broggi Trías,

> hipervalorar el aspecto legalista en la solución de los problemas éticos lleva a una medicina *defensiva*, que acaba resultando miope, porque favorece una actitud de desconfianza mutua en la relación clínica y aumenta, por tanto, la conflictividad médico-paciente. Debería recordarse siempre que en medicina todo está al servicio de la relación clínica, de la relación entre un enfermo y alguien capaz, por razones profesionales, de ayudarle[28].

25. Según R. Veatch, existen cuatro tipos generales de comités éticos asistenciales: los que revisan valores éticos en relación con un caso particular; los que se ocupan de decisiones éticas más generales; los que aconsejan en el caso de pacientes terminales, y los de pronóstico («Hospital ethics comitees: Is there a role?», *Hastings Center Report*, 7/3 (1977) 22-25.

26. D. Gracia, «Prólogo», en T. L. Beauchamp y L. B. McCullough, *Ética médica*, Labor, Barcelona, 1987, VII-XII.

27. D. Gracia, *Procedimientos de decisión en ética clínica*, Eudema, Madrid, 1991.

28. M. A. Broggi Trías, «Comités de ética hospitalarios», en *Medicina Clínica*, 96 (1991) 617.

Ciertamente, los derechos de los pacientes deben estar legalmente defendidos, como también los del personal sanitario. Pero *las soluciones radicales son morales,* y no legales. El legalismo favorece actitudes nefastas, como la de los abogados que merodean por los hospitales sugiriendo a los pacientes descontentos el negocio a medias de ayudarles a plantear una demanda; si el cliente gana, paga al abogado un porcentaje. Prolifera entonces el número de picapleitos, especialistas en conseguir dinero a toda costa. Lo cual no es ya sólo inmoral en relación con el ejercicio auténtico de la abogacía, sino también destructivo para el mundo médico: las compañías de seguros se niegan a asegurar ciertas profesiones de riesgo, como la de anestesista, y los médicos entran en la pendiente de la «medicina defensiva», tomando una cantidad de medidas clínicas innecesarias, pero que les permiten prevenir posibles reclamaciones. Todo esto, no sólo encarece la atención sanitaria en detrimento de los contribuyentes, sino que enturbia la relación médico-paciente, una relación clave para la mejoría del paciente. Por eso la *moralización* de la atención sanitaria es la medida verdaderamente radical.

¿Cuáles son las funciones que no debe realizar un CEA? Según Miguel Sánchez, las *funciones excluidas* serían las siguientes: 1) el comité no presta amparo jurídico directo a quienes trabajan en el hospital, aunque sí lo haga indirectamente, porque son menos probables los pleitos sobre casos que han estado precedidos de la deliberación de un comité, y además los jueces suelen tomar en cuenta las recomendaciones de un comité correctamente constituido[29]; 2) el comité *no juzga* las actuaciones del personal sanitario, *ni* mucho menos las *sanciona*; un comité ético no tiene una función judicial ni sancionadora, sino únicamente consiliativa; 3) excepto en casos excepcionales, los comités no toman decisiones, porque tomarlas es competencia del paciente, el médico, los familiares o la autoridad judicial; 4) tampoco es competencia de este tipo de comités realizar análisis económicos. Aunque sin duda las cuestiones económicas tienen repercusiones éticas, el comité no se prepara para este tipo de análisis[30].

2.3. Composición y características

Los CAEs han de ser multidisciplinarios, en lo que se distinguen de una comisión deontológica. Han de estar compuestos fundamentalmente por médicos/as, enfermeras/os, personal de la dirección del centro correspondiente, algún penalista y miembros ajenos a las profesiones sanitarias. Es indispensable que alguno de los miembros al menos tenga una sólida formación en bioética. Para cumplir bien la misión de con-

29. Obviamente, uno de los grandes problemas al respecto es el de la necesidad de formar jueces especialistas en materias sanitarias.

30. M. Sánchez, «Los comités de bioética y los derechos de los enfermos», en *Actas del III Congreso de Servicios de Atención al Usuario de la Sanidad*, Salcedo, Málaga, 1990, 35-47.

sejo que les está encomendada los CAEs deben reunir las siguientes características: 1) independencia. 2) Pluralismo, de suerte que esté representado el mayor número posible de perspectivas. En este sentido, uno de los temas en discusión es el de si debe haber representación de los enfermos y de asociaciones de ciudadanos. 3) Los miembros del comité deben ser respetados y respetables, desde la perspectiva técnica y profesional, y también como personas. 4) Es aconsejable que lo compongan personas no extremistas, sino razonables y con capacidad de argumentación. La prudencia y la facultad de considerar las distintas perspectivas del caso son necesarias para llegar a recomendaciones humanizadoras.

La formación de un comité exige contar en principio con personas voluntarias sensibilizadas, que constituyen una comisión promotora. Su primera tarea consiste en elaborar un programa de autoformación, tanto teórica como de las habilidades necesarias para manejar los casos concretos. Esta fase de formación debe acabar con la creación de unas normas sobre cómo debería funcionar el comité. Desde ese momento se inicia una segunda fase de oferta pública para agrupar a personas interesadas en formar parte del comité.

3. *Comités nacionales*

Existe un amplio debate sobre si deben existir comités nacionales. Una seria razón a favor de su constitución es la existencia de estudios multicéntricos: la falta de armonización de criterios entre los distintos comités es un obstáculo para llevar a cabo estos ensayos, sobre todo en el ámbito internacional[31].

Según la Declaración de Helsinki, los comités nacionales tienen una función consiliativa con respecto a los CAEs, pero a la vez son testigos de «una ética universal, es decir, de una visión generalmente aceptada de la dignidad de la vida humana y de los límites que no pueden ser franqueados si no se quiere violar esa dignidad». Precisamente por expresar esta ética universal, pueden los CNs hacer gala de un auténtico pluralismo moral[32].

A partir de la década de los setenta se instituyen en distintos países CNs[33], tanto temporales o *ad hoc*, nacidos para resolver alguna cuestión puntual, como permanentes, los cuales, a su vez, pueden tener una orientación estrictamente jurídica, ética y jurídica, o bien únicamente ética (Francia, Italia, Portugal). Los temas de los que suelen ocuparse

31. O. M. Bakke, X. Carné y F. García Alonso, *o. c.*, 43.

32. M. P. Núñez-Cubero, «Comités Nacionales de Bioética»: *Labor Hospitalaria*, 229 (1993) 147-160.

33. Son bien conocidos, en este sentido, The President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research, en Estados Unidos, el Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé, en Francia, la Law Reform Commission of Canada, y los documentos del Consejo de Europa, elaborados por diferentes comisiones.

son los trasplantes de tejido humano, las tecnologías reproductivas, la investigación con humanos y la utilización de fetos y el tejido fetal.

Desde 1982, el Consejo de Europa crea comités *ad hoc*, como el CAHBI (Comité *ad hoc* de expertos sobre el progreso de las ciencias biomédicas). Creado en 1985, se define como CDBI (Comité Directeur de Bioéthique) desde 1990. Está compuesto por cuatro grupos de especialistas (expertos en ética, biólogos, médicos y juristas), y se ocupa de promover una armonización internacional, mediante el estudio de situaciones que presentan homogeneidad o disparidad, y en definir las líneas de acción para todos los países miembros sobre la investigación científica y la aplicación de la alta tecnología médica[34].

III. LA ÉTICA DE LOS COMITÉS DE ÉTICA

1. *El marco de una ética cívica*

La primera tarea que compete a la ética en nuestro tema es la de desentrañar qué sea una moral cívica y si es posible y necesaria. Como de esta tarea me he ocupado con detalle en otros lugares[35], indicaré aquí brevemente que entiendo por moral cívica un mínimo de valores morales compartidos por los ciudadanos de una sociedad pluralista, mínimo que ha ido aceptándose históricamente y que les permite tomar decisiones comunes frente a problemas morales comunes. Más allá del *monismo* del código moral único en una sociedad, que es siempre impositivo; más allá del *politeísmo axiológico*, inexistente y que impide construir algo conjuntamente, el *pluralismo moral* de las sociedades democráticas consiste en compartir unos mínimos desde los que se respetan los máximos y desde los que es posible entenderse.

La existencia de éticas aplicadas y de comités éticos en los diversos campos es uno de los síntomas claros de que tales mínimos son ya compartidos y de que el reto actual consiste ante todo en perfilar cuáles son, cómo se aplican en los distintos ámbitos y cómo se articulan con los máximos defendidos por los diversos grupos. Esto no significa que la ética deba abandonar su tarea fundamentadora y, en este sentido, las dimensiones de lo moral que vamos a mencionar tienen fundamentos racionales rigurosos. Pero, precisamente por eso, no parece que urja tanto descubrir fundamentos nuevos, como entender, a través de su aplicación, qué significan y qué pueden ofrecer los ya descubiertos.

Empezaremos, pues, sugiriendo que el *contenido* de una ética cívica lo componen los derechos humanos de las tres primeras generaciones,

34. M. P. Núñez Cubero, *o.c.*, 157.

35. A. Cortina, *Ética..., cit.*; Id., *Ética aplicada y..., cit.*, esp. cap. 12; Id., *Ética de la..., cit.*; A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*, Trotta, Madrid, 1994, esp. cap. 2.

los valores de libertad (entendida como independencia y como autonomía[36]), igualdad (como ausencia de dominación, en el sentido de M. Walzer[37]), solidaridad y tolerancia activa[38]. Cómo se articulan estos valores en un marco para la aplicación de la moral cívica a los distintos campos y cómo manejarlos en la toma concreta de decisiones es cuestión que también compete a la ética.

Como he expuesto pormenorizadamente en otro lugar[39], entiendo que la ética no puede prescindir de, al menos, cinco de los modos de entender lo moral que históricamente han ido viendo la luz: moral como capacidad de una persona o una institución para estar en su quicio y eficacia vital, frente a desmoralización, en la línea de J. Ortega y Gasset y J. L. Aranguren; moral como ejercicio de la prudencia para llegar a decisiones acertadas en el marco de la búsqueda de la felicidad; moral como cálculo de las consecuencias que van a seguirse de una decisión para el bienestar general; moral como desarrollo de las virtudes en una comunidad enraizada en una tradición; moral como búsqueda de entendimiento entre todos los afectados por determinadas normas, que cobra su sentido de considerar a cada persona como un interlocutor válido, legitimado para ser tenido dialógicamente en cuenta en las decisiones que le afectan. ¿Cómo orienta este marco la estructura y metodología de un comité de bioética?

IV. LA ÉTICA DE LOS COMITÉS DE BIOÉTICA

1. *La medicina en su quicio y eficacia vital: cultura médica*

En principio, la propia existencia de los comités expresa el deseo de potenciar la cultura médica, deseo que puede tener una doble lectura: que los profesionales de la salud van tomando cada vez una mayor conciencia de que su actividad no es meramente técnica, sino que viene orientada por valores y, por lo tanto, es importante elevar su moral, lograr que la actividad sanitaria alcance su pleno quicio y eficacia vital, en el primer sentido de moral, que hemos mencionado; pero también que desean revitalizarla desde comités, porque entienden que los profesionales no tienen una conciencia muy profunda de la dimensión axiológica de su tarea y por eso es preciso organizar actividades formativas.

En este sentido conviene recordar con R. J. Levine que en la carrera de Medicina debería haber un curso formal de Ética Médica, impartido

36. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.
37. M. Walzer, *La esferas de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
38. A. Cortina, J. Conill, A. Domingo, D. García Marzá, *Ética de la empresa*, *cit.*, cap. 2; A. Cortina, *Ética de la...*, *cit.*, cap. 4.
39. A. Cortina, *Ética aplicada y...*, *cit.*, esp. caps. 10 y 11.

por clínicos y eticistas, ante todo por dos razones: porque la bioética es un cuerpo de saber, que transmite a los estudiantes el sentido de su profesión al inscribirles en una tradición (entraríamos así en la acepción de lo moral preconizada por el comunitarismo); y por una razón simbólica, a saber, que son los cursos formales los que marcan el sentido de una facultad, los que tienen importancia para ella, y el estudiante así lo percibe[40].

La misión de los comités consistiría entonces en continuar prestando asesoramiento ante dilemas éticos, ayudando a proteger los derechos de los pacientes, prosiguiendo una tarea formativa que nunca puede darse por concluida y potenciando la cultura médica, de modo que la actividad sanitaria quede situada en su quicio y eficacia vital.

2. *El marco ético procedimental: voluntad de entendimiento*

El marco en el que el comité debe analizar los casos concretos es, a mi juicio, el propio de una ética dialógica, del tipo de la *ética discursiva*, porque refleja el nivel de conciencia moral adquirido por las sociedades pluralistas con democracia liberal y lo expresa a través de procedimientos capaces de guiar racionalmente la argumentación[41].

Los mínimos éticos, ya contenidos en la moral cívica, se plasman a través de procedimientos que deben adoptar los miembros del comité a la hora de la deliberación, y que serían fundamentalmente el principio de la ética discursiva, en sus versiones habermasiana[42] y apeliana[43], y el principio dialógico de universalización[44].

Que los miembros del comité asumen estos procedimientos significa que adoptan una actitud dialógica guiada por el deseo de encontrar

40. R. J. Levine, «Preparing young doctors for the ethical practice of medicine», curso *Conflictos éticos en el uso de seres humanos para la investigación biomédica*, Universidad Hispanoamericana de Santa María de la Rábida, mimeo, 1993.

41. Cf. también al respecto M. J. Bertomeu, «La ética en los comités de ética»: *Quirón*, 19 (1988) 81-83. De la exposición, crítica, complementación y aplicación de la ética discursiva me he ocupado en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; Id., *Ética mínima, cit.*; Id., *Ética sin..., cit.*; Id., *Ética aplicada y..., cit.*; Id., *Ética de la..., cit.*

42. «Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico» (J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 116-117.)

43. «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión» (K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II*, Madrid, Taurus, 1985, 380). A mi juicio, la formulación apeliana del principio de la ética discursiva constituye una «puesta en diálogo» del imperativo kantiano del Fin en Sí Mismo: «Obra de tal modo que trates la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio» (I. Kant, *Grudlegung zur Metaphysik der Sitter*, IV, 429).

44. «Una norma será válida cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se seguirían, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno» (J. Habermas, *o.c.*, 116-117).

en serio la solución más adecuada moralmente para el problema planteado y, por lo tanto, que esta actitud viene guiada por una *voluntad de entendimiento* con los restantes miembros de la comisión. Ciertamente, en los comentarios habituales sobre problemas éticos o en los debates de televisión, está totalmente ausente el deseo de encontrar la solución más acertada y, por tanto, el de entenderse con los interlocutores. Sin embargo, un comité de bioética es uno de los ejemplos más claros de voluntad de entendimiento: ante el paciente, ante el ser humano enfermo, la única actitud humana es tratar de encontrar la mejor respuesta para proteger su bien.

Una actitud semejante nos lleva a diseñar una «*antroponomía*»[45], es decir, los rasgos que deben asumir en su comportamiento los miembros del comité, rasgos que serían al menos los siguientes:

— Comprometerse a adquirir una sólida formación profesional y a ejercitarse en la resolución de conflictos éticos.

— Intentar informarse lo mejor posible de los datos de la situación (cuanto más detallada la historia clínica, más posibilidades de llegar a una solución adecuada).

— Estar dispuesto a formular las preguntas necesarias para comprender mejor el conflicto de valores y las distintas posiciones.

— Entablar los diálogos necesarios con este fin y asumir la posición de los implicados en el problema.

— No dejarse llevar por prejuicios a la hora de tomar decisiones, sino por «la fuerza del mejor argumento», que consiste en satisfacer intereses universalizables.

— No quebrar el diálogo en el caso de que no sea posible llegar a un acuerdo, sino dejarlo abierto para el futuro, aunque en la situación concreta no haya sido posible el consenso.

— Aportar al diálogo únicamente aquellos argumentos que los demás interlocutores pueden entender y aceptar sobre las base de los mínimos compartidos, en la línea del «uso público» de la razón, del que Rawls habla, tras las huellas de Kant[46].

Ciertamente, un «pluralismo razonable», como el que aquí también propugnamos, exige el esfuerzo de argumentar sobre una base compartida. Lo cual no significa en modo alguno que la moral toda se reduzca a esos mínimos y que los miembros del comité no puedan interpretar sus posiciones desde unos máximos, desde unos ideales de vida buena que no comparten[47].

45. Tomo la expresión «antroponomía» de la kantiana *Metafísica de las costumbres*. En *Ética sin..., cit.*, traté de bosquejar una antroponomía propia de la ética discursiva.

46. J. Rawls, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 1995.

47. Considero que la distinción entre «lo justo» y «lo bueno», impracticable en la concepción vital de cada persona, es necesaria para posibilitar una ética cívica sobre la base de los mínimos de justicia; una ética respetuosa con los máximos de felicidad y alimentada por ellos. Cf. al respecto A. Cortina, *Ética de la..., cit.*, esp. cap. 3.

3. *Metodología en el análisis de casos*

La metodología de trabajo[48] consiste esencialmente en partir de la historia clínica correspondiente, detectar los problemas éticos que en ella aparecen, empezando por el que presentó quien hizo la consulta, escribirlos y describirlos en cuadros y casillas, y reconocer el conflicto de valores que se presenta. Porque los problemas de un caso clínico pueden ser biológicos, humanos o representar un conflicto ético entre valores, y es tarea del comité dilucidar con qué tipo de problema nos encontramos. Esto requiere un entrenamiento, por eso el comité debe pasar un período de formación.

A continuación se trata de analizar el problema de valor a la luz, sobre todo, de dos referentes: los principios y las consecuencias, adoptando alguno de los procedimientos de decisión ya existentes o alguno de nuevo cuño. Y en este punto entran en juego, como vemos, tanto la concepción *deontológica* de lo moral como las concepciones *prudencial* y *calculadora.*

Entra en juego la concepción deontológica porque son los principios de la bioética los que deben orientar la toma de decisiones. Pero los principios lo son *prima facie,* lo cual significa que en las situaciones concretas pueden entrar en conflicto, y en tal caso es preciso recurrir a la prudencia y el cálculo de las consecuencias, pero teniendo un referente claro, que es el cumplimiento de los principios.

Si entre ellos es posible introducir un orden lexicográfico es cosa que no me atrevo a decir. Diego Gracia considera que los principios de no-maleficencia y justicia pertenecen al orden de los mínimos, mientras que autonomía y beneficencia corresponden a los máximos[49]. Sin embargo, yo entiendo que la autonomía pertenecería al orden de los mínimos exigibles, con lo cual sería necesario decidir en cada caso concreto qué principio debe ser priorizado y no podría decidirse *a priori* estableciendo un orden lexicográfico[50].

Por último, debemos recordar que la meta de los miembros del comité es llegar a un consenso. Obviamente, puede haber desacuerdos, pero por lo menos es preciso hacer dos indicaciones al respecto:

1) Que los comités éticos nos permiten distinguir entre los dilemas éticos sobre los que parece existir un consenso y aquellos que no parecen poder generarlo, al menos en un futuro previsible. Aunque los comités éticos no puedan resolver los problemas sobre los que no hay acuerdo social, las instituciones que tengan comités podrán enfrentarlos de modo abierto y constructivo[51].

48. D. Gracia, *Procedimientos de decisión..., cit.*.
49. D. Gracia, *Fundamentos..., cit.*.
50. A. Cortina, *Ética aplicada y..., cit.*, cap. 14.
51. R. Cranford, A. E. Doudera, *o. c.*, 11.

2) Si bien, como afirma Veatch, ha de haber lugar al nivel de la decisión individual para que los miembros puedan actuar movidos por su conciencia[52], el esquema del comité no es el típico de la democracia liberal, en el que cada miembro exige el respeto de sus derechos subjetivos y entabla con los restantes una negociación para acceder a un convenio, a un pacto de intereses particulares. Por el contrario, aquí la meta es bien clara: es el bien del paciente y el de una sociedad afectada por las decisiones sanitarias. La tarea es interpretar en qué consiste ese bien en los casos concretos desde los contenidos mínimos, ya compartidos, de una ética cívica. En esa tarea de interpretación puede, obviamente, haber desacuerdos, pero la actitud ética es la de quien quiere proseguir el diálogo porque las personas se merecen que encontremos las soluciones más humanizadoras.

52. R. M. Veatch, *The Ethics of Institutional...*, cit., 38.

ÍNDICE DE ANALÍTICO

ÍNDICE DE NOMBRES

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Celia Amorós (1944). Especialista en historia de la filosofía, existencialismo y teoría feminista, desarrolla su actividad académica en la Universidad Complutense de Madrid. Es autora de *Hacia una crítica de la razón patriarcal* ([2]1991), *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (1987), *Feminismo: igualdad y diferencia* ([2]1994) y de diversos artículos publicados en revistas especializadas.

María Julia Bertomeu (La Plata, Argentina, 1949). Imparte clases de ética y ética aplicada en la Universidad Nacional de la Plata y colabora con el CONICET. Ha publicado varios artículos en publicaciones periódicas especializadas y ha colaborado en el volumen *Bioética, Democracia y Estado de Bienestar.*

Adela Cortina (Valencia). Profesora de ética y filosofía política en la Universidad de Valencia, es autora, entre otros, de *Ética mínima* (1986), *Ética sin moral* (1990), *Ética aplicada y democracia radical* (1993) y *Ética de la empresa* (Trotta, [2]1996).

Paulette Dieterlen (México, D.F., 1947). Especialista en filosofía política, ética y filosofía de las ciencias sociales, desarrolla su actividad académica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Instituto de Investigaciones Filosóficas. Entre sus obras cabe destacar *Marxismo Analítico: Funciones e Intuciones* y *Ensayos sobre Justicia Distributiva* (próximas publicaciones).

Antoni Domènech (Barcelona, 1952). Experto en filosofía de la economía y filosofía política, ejerce la docencia en el Departamento de Metodología de las Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Central de Barcelona. Ha publicado *De la ética a la política: de la razón erótica a la razón inerte* (1989), *... y fraternidad* (próxima publicación).

Martín Diego Farrell (Buenos Aires, 1939). Profesor de ética, filosofía política y filosofía del derecho en la Universidad de Buenos Aires, es autor de *Utilitarismo: ética y política*, *La ética del aborto y la eutanasia*, *La democracia liberal*, *La filosofía del liberalismo* y de *Métodos de la ética.*

NOTA BIOGRÁFICA DE AUTORES

Carlos Gómez Sánchez (Córdoba, 1951). Especialista en ética y filosofía de la religión, ejerce la docencia en la Universidad Nacional de Educación a Distancia. Entre sus obras se encuentran *Introducción al pensamiento de Jürgen Moltmann* (1987), *Ética y religión. Una relación problemática* (1995). Ha editado, junto con José Antonio Gimbernat, *La pasión por la libertad. Homenaje a I. Ellacuría* (1994).

Diego Gracia (Madrid, 1941). Catedrático en la Universidad Complutense de Madrid, sus áreas de especialización son la historia de la medicina, la filosofía de la ciencia y la bioética, campos en los que ha publicado, entre otras, *Voluntad de verdad* (1986), *Fundamentos de bioética* (1989) y *Procedimientos de decisión en ética clínica* (1991).

Osvaldo Guariglia (Buenos Aires, 1938). Catedrático de ética e investigador principal en ética y ética aplicada en la Universidad de Buenos Aires, es también miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina. Entre sus numerosas publicaciones destacan *Ideología, verdad y legitimación* ([2]1993), *Ética y Política según Aristóteles* (2 vols., 1992), *Universalismo y neoaristotelismo en la ética contemporánea* (1995), *Moralidad: ética universalista y sujeto moral* (próxima publicación).

Olbeth Hansberg (México, D.F., 1943). Su labor académica se desarrolla en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde es un especialista en filosofía de la mente y filosofía del lenguaje. Autor de numerosos artículos publicados en revistas especializadas, publicará próximamente la obra *La Diversidad de las Emociones.*

María Herrera Lima (Guadalajara, México, 1945). Especialista en filosofía moral y política, y en estética, su actividad académica se desarrolla en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha sido compiladora y colaboradora del volumen *Jürgen Habermas: Moralidad, Ética y Política.*

Fernando Salmerón (Córdoba, México, 1925). Experto en ética y filosofía de la educación, es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha escrito *Las mocedades de Ortega y Gasset* ([4]1993), *Cuestiones educativas y páginas sobre México* ([2]1980), *La filosofía y las actitudes morales* ([4]1991), *Ensayos filosóficos* (1988), *Enseñanza y filosofía* (1991), *Los estudios cervantinos de José Gaos* (1994).

Carlos Thiebaut (Madrid, 1949). Colaborador del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en las áreas de filosofía y ética, destacan entre sus publicaciones *Cabe Aristóteles* (1989), *Historia del nombrar* (1990) y *Los Límites de la Comunidad* (1992). Es el editor de la obra *La ética de la Ilustración* (1991).

Margarita M. Valdés (México, D.F., 1941). Imparte clases de filosofía del lenguaje y de la mente, y de ética en la Universidad Nacional Autónoma de México. Colaboradora del Instituto de Investigaciones Filosóficas de México, ha sido la compiladora del volumen *Relativismo lingüístico y epistemológico* (1992) y ha publicado diversos artículos en revistas especializadas.

Gerard Vilar (Barcelona, 1954). Profesor de estética y filosofía práctica en la Universidad Autónoma de Barcelona, es autor de *Raó i Marxisme* (1979), *Discurs sobre el senderi* (1986), *Les cuites de l'homme actiu* (1990) y de *Individualisme, ética i política* (1992).